Blog: http://kangsalim79.blogspot.com, Email: aburoyyan96@gmail.com; salimira2006@yahoo.com

Moh. Nur Salim, Lc., M.S.I.

FIKIH REALISTIS

Kajian Tentang Hubungan antara Fikih dengan Realitas Sosial pada Masa Lalu dan Masa Kini

hatiNURanikuPRESS

Pengantar Penulis

E-book ini adalah intisari tesis (S2) penulis di IAIN Semarang, Jawa Tengah sekitar paruh pertama tahun 2009. Waktu yang penulis habiskan untuk merampungkan tesis tersebut sekitar 3 (tiga) bulan, meskipun intensifnya cuma satu bulan saja. Namun demikian, sesungguhnya ide untuk mengangkat/membahas tema pada tesis tersebut bermula semenjak penulis masih kuliah pada tahun kedua (S1) di Universitas Al-Azhar Mesir (sekitar tahun 2001). Jadi, tesis yang sekarang menjadi *e-book* ini adalah hasil akumulasi pemikiran penulis selama bertahun-tahun.

Ada keinginan dari penulis untuk berbagi dan menjadikan ”karya” ini sebagai bahan diskusi yang bukan “*taken for granted*”. Untuk itu *e-book* ini dipublikasikan secara “gratis”. Penulis berharap semoga hal ini bisa memberikan kontribusi bagi setiap pemeluk agama Islam untuk lebih bersikap “realistis” dalam menjalankan pola keberagamaannya/berfikih. Khusus bagi para pengkaji hukum Islam, semoga ini bisa menjadi masukan untuk lebih dalam lagi mengkaji “realitas ke-Indonesiaa-an” sebelum disandingkan dengan teks-teks agama agar bisa sejalan dan tidak saling menafikan. Dengan ini penulis berharap umat Islam bisa “menikmati” hukum/fikih yang mudah dijalankan, fikih yang realistis, yang berpijak pada realitas sosial dan tidak menginjak-injak realitas.

Semoga bermanfaat….

Jakarta, Februari 2009

Daftar Isi

PENDAHULUAN.....3

ISLAM DAN REALITAS SOSIAL PADA MASA PERMULAAN; MASA RASULULLAH DAN AL-KHULAFA` AR-RASYIDUN….....11

FIKIH DAN REALITAS SOSIAL DI MASA KINI; PANDANGAN YUSUF AL-QARADHAWI TENTANG HUBUNGAN ANTARA REALITAS SOSIAL DENGAN PROSES PERUMUSAN HUKUM FIKIH..... 39

FIKIH YANG DINAMIS DAN REALISTIS BERDASARKAN KERANGKA METODOLOGIS YUSUF AL-QARADHAWI..... 74

MELIHAT KASUS-KASUS KONTEMPORER DI INDONESIA MELALUI PERSPEKTIF FIKIH AL-QARADHAWI.....105

PENUTUP.....115

DAFTAR PUSTAKA.....121

PENDAHULUAN

Islam adalah agama yang diturunkan Allah swt untuk umat manusia yang mempunyai tujuan utama mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Islam memuat ketetapan-ketetapan Allah dan ketentuan Rasul-Nya, baik berupa larangan maupun suruhan, meliputi seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia (Ali, 2000: 41). Ketentuan-ketentuan itu selanjutnya disebut dengan syari'ah (*Islamic law*)[1], yang memuat 3 (tiga) hal, yaitu *al-aħkâm al-i'tiqâdiyyah*[2], *al-aħkâm al-wujdâniyyah*[3], dan *al-aħkâm al-'amaliyyah*[4] (Khalil, tt: 9).

Tulisan ini membahas permasalahan seputar *al-aħkâm al-'amaliyyah*, yaitu hukum syari'ah yang berhubungan dengan amal perbuatan seorang muslim.

Hasil pemahaman tentang *al-aħkâm al-'amaliyyah* disusun secara sistematis dalam kitab-kitab fikih dan disebut hukum fikih (Ali, 2000: 43). Sebagai hukum yang diterapkan pada kasus tertentu dalam keadaan konkret, hukum fikih mungkin berubah dari masa ke masa dan mungkin juga berbeda dari satu tempat ke tempat lain. Ini sesuai dengan ketentuan yang disebut dengan kaidah yang menyatakan bahwa perubahan tempat

---

[1] Secara etimologis, syari'ah berarti jalan yang lurus. Sedangkan secara terminologis ia berarti hukum-hukum Allah yang ditujukan kepada hambanya melalui perantara Rasul-Nya (Khalil, tt: 8).

[2] *Al-ahkâm al-i'tiqâdiyyah* yang dimaksud adalah yang berhubungan dengan keyakinan seperti iman kepada Allah, Rasul, Malaikat, Hari akhir, dll. Semua ini dibahas dalam ilmu kalam atau ilmu tauhid.

[3] *Al-ahkâm al-wujdâniyyah* adalah yang berhubungan dengan akhlak, seperi zuhud, sabar, ridha, dll. yang dibahas dalam ilmu tersendiri yang disebut dengan ilmu akhlaq atau ilmu tasawuf.

[4] *Al-ahkâm al-'amaliyyah* adalah yang berhubungan dengan perbuatan seseorang, seperti shalat, puasa, jual beli, zakat, dll yang menjadi objek bahasan ilmu fikih.

dan waktu menyebabkan perubahan hukum. Dari kaidah ini dapat ditarik kesimpulan bahwa hukum fikih itu cenderung relatif, tidak absolut (Ali, 2000:47).

Berbicara mengenai isu seputar pemikiran fikih Islam, dalam *core* pemikiran fikih Islam saat ini, nama Yusuf al-Qaradhawi dikenal sebagai salah seorang ulama` terkemuka yang telah banyak mencurahkan tenaga dan pikirannya dalam mengetengahkan fikih dengan format yang kontemporer. Buku ini mencoba membahas secara spesifik mengenai sisi pemikiran fikih al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian.

Realitas yang dimaksud di sini adalah segala yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif (al-Qaradhawi, 1997: 292). Realitas juga bisa diartikan sebagai segala sesuatu yang membentuk kehidupan manusia dalam segala lini kehidupan (Bu'ud, 2000, 43).

Pergeseran zaman yang cepat dibarengi pula dengan pergeseran budaya anak zamannya, sehingga hal-hal yang berlaku pada zaman terdahulu pada masa sekarang cenderung berubah, ditinggalkan dan dianggap sudah kadaluwarsa. Dengan demikian, hukum-hukum Islam yang bersandarkan pada realitas sosial masa lalu juga mengalami pergeseran, sehingga hal itu menuntut adanya hukum baru, fikih baru, dan ijtihad baru yang bergerak seiring perjalanan sejarah kehidupan.

Melalui kajian fikih yang peka terhadap realitas yang sedang berjalan, tidak hanya memperkaya khazanah Islam, namun juga mampu mengetengahkan solusi hukum yang sesuai dengan tuntutan zaman.

Fikih atau hukum fikih yang sesungguhnya adalah yang realistis, dalam arti berangkat dari realitas dan tidak mengabaikannya, serta terbangun atas dasar realitas dan tidak berangkat dari ruang hampa. Di sisi lain, ijtihad pada dasarnya berfungsi untuk memberikan justifikasi terhadap suatu realitas kemasyarakatan (*at-ta'thîr as-syar'i li al-wâqi'*) sehingga ia harus seiring sejalan dengan perjalanan realitas kehidupan (ar-Raysuni, 2000: 64).

Fikih al-Qaradhawi, ketika berbicara mengenai hubungan antara hukum dengan realitas kekinian telah mengetengahkan produk-produk hukum konkret, sebagai misal di antaranya adalah bahwa dalam fikih klasik seorang wanita dilarang bepergian tanpa disertai mahramnya. Hukum seperti ini tentunya sudah tidak lagi bisa diterima masyarakat modern. Ijtihad sekarang, dengan melihat kondisi dan kebiasaan yang berlaku, cenderung membolehkan perempuan bepergian sendiri karena kondisi sudah aman dan tenang. Saat ini bepergian dengan alat transportasi massal bisa mengangkut ratusan bahkan ribuan penumpang serta tidak melewati gurun sahara dan padang pasir yang dikhawatirkan akan tertimpa bahaya (al-Qaradhawi, 1999: 98).

Contoh lain yang dikemukakan al-Qaradhawi adalah dalam menyikapi hadis Rasulullah tentang *nishâb* zakat, di mana Rasulullah pernah menetapkan *nishâb* zakat melalui dua cara, yaitu dengan emas (20 Dinar) dan perak (200 Dirham). Dalam hal ini Rasulullah tentunya menghendaki nilai yang sepadan antara *nishâb* emas dan perak berdasarkan kebiasaan dan kondisi saat itu. Pada masa sekarang, di mana harga perak anjlok dibanding harga emas, satu-satunya cara terbaik dalam menentukan *nishâb* adalah dengan emas, karena hal itu lebih memberi kemaslahatan (al-Qaradhawi, 1994: 277-278).

Realitas ke-Indonesia-an tentunya juga perlu disikapi dengan fikih Islam. Salah satu misal dalam hal ini adalah, realitas yang terjadi di kota-kota besar seperi Jakarta, di mana lalu lintas kendaraan sangat padat sehingga seseorang bisa terjebak di jalan selama berjam-jam lamanya. Dengan adanya kondisi yang demikian ini, bagaimanakah hukum fikih dalam menjamak shalat karena macetnya lalu lintas?

Realitas lain yang juga menarik untuk dikaji dan disikapi dengan fikih Islam adalah suatu tradisi di sebuah desa di Kabupaten Brebes, Jawa Tengah, yang mempunyai mata pencarian membuat sanggul dan wig, padahal mereka adalah muslim, di mana dalam ajaran Islam terdapat hadis shahih mengenai larangan menyambung rambut yang tentunya tidak membenarkan aktivitas mereka.

Jika menilik ke belakang dan mencermati perjalanan sejarah *tasyri'* Islam, akan terlihat bahwa pada awal mulanya Islam tidak muncul dari ruang hampa, ia adalah agama yang diturunkan dalam suatu masyarakat yang mempunyai realitas sosial tertentu; masyarakat yang telah menyatu dengan tradisinya sendiri. Arab, yang merupakan tempat diturunkannya Islam, merupakan masyarakat yang telah mempunyai ritus-ritus, baik dalam peribadatan, sosial, politik, hukum dan lain sebagainya.

Saat itu, Islam dihadapkan pada suatu realitas sosial, dan sejarah meninggalkan bukti bahwa realitas sosial tidak dieliminasi Islam secara keseluruhan. Bahkan, dalam sebuah buku yang ditulis oleh Khalil Abdul Karim (1990) dipaparkan dengan jelas mengenai ritus-ritus sebelum Islam yang akhirnya diadopsi oleh Islam. Hal itu memberikan suatu indikasi bahwa Islam mempunyai cara tersendiri dalam memperlakukan/menyikapi realitas sosial.

Paparan di atas memberikan bukti mengenai urgensi mengkaji realitas untuk selanjutnya dijadikan sandaran dalam proses formulasi hukum dalam rangka mengembangkan fikih kontemporer yang dinamis dan realistis.

Sebagai representasi pemikiran ulama terkemuka saat ini, persepektif fikih Yusuf al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian akan dikaji dalam tulisan ini.

ISLAM DAN REALITAS SOSIAL PADA MASA PERMULAAN; MASA RASULULLAH DAN AL-KHULAFA` AR-RASYIDUN

A. Penyikapan terhadap Realitas Sosial dalam Proses Tasyri' pada Masa Rasulullah

Jauh sebelum Islam datang, masyarakat Arab, khususnya Makkah yang merupakan tempat diturunkannya wahyu pertama kali, sudah mempunyai tradisi dan realitas sosial tersendiri. Hal itu meliputi berbagai bidang kehidupan, seperti sistem politik, keagamaan, etika, sistem keluarga, serta bentuk-bentuk interaksi sosial yang lain.

Dalam sebuah buku yang berjudul *Al-Jużûr al-Târîkhiyyah li asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah,* Khalil Abdul Karim (2003) menjelaskan mengenai ritus-ritus bangsa Arab sebelum datangnya Islam, di antaranya adalah sebagai berikut.

a) Ritus-ritus peribadatan, seperti pengagungan Ka'bah, Haji dan Umarah, dll.
b) Ritus-ritus warisan penganut tradisi *ħanîfiyyah*.
c) Ritus-ritus sosial, seperti jampi-jampi, poligami, perbudakan, dll.
d) Ritus-ritus hukuman, seperti *al-'âqilah* dan *al-qasâmah*.
e) Ritus-ritus peperangan, seperti seperlima bagian, *as-salb*, dll.
f) Ritus-ritus politik, seperti *khilâfah* dan *syûra*.

Ritus-ritus tersebut ternyata tidak diingkari oleh Islam, bahkan dilestarikan. Sebagian dari ritus-ritus tersebut masih berlaku hingga sekarang, seperti haji, umrah, dan shalat jum'at. Sedangkan sebagian yang

lain sudah tidak berlaku lagi karena perubahan pola hidup manusia, seperti perbudakan, pembagian rampasan perang, dan lain sebagainya.

Di sisi lain, banyak juga ritus-ritus bangsa Arab yang ditinggalkan oleh Islam, seperti nikah *syigâr*, menikah lebih dari empat, tidak adanya pembatasan thalak, riba, jual beli *mulâmasah* (pegang berarti beli), dan lain sebagainya.

Indikasi yang diperoleh dari fenomena di atas adalah bahwa secara teoretis bisa dikatakan Islam datang dengan membawa ajaran-ajaran serta nilai-nilai yang mempunyai dua sisi, di satu sisi bersifat kaku, rigid, tidak dapat dinegosiasikan (*tsawâbit*) dan di sisi yang lain bersifat lentur, fleksibel dan bisa dinegosiasikan (*mutaghayyirât*). Realitas sosial yang tidak bisa dinegosiasikan dengan ajaran dan nilai-nilai Islam akan dieliminasi oleh Islam. Sedangkan realitas sosial yang tidak bertentangan dengan Islam dibiarkan dan bahkan diadopsi.

Secara umum, hubungan antara realitas sosial dan formulasi hukum dalam proses tasyri' di masa Rasulullah saw terekam dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Pembahasan selanjutnya akan diklasifikasi menjadi tiga bagian, pertama mengenai dialektika antara Al-Qur`an dengan realitas sosial, kedua mengenai dialektika antara Sunnah Rasul dengan realitas sosial, dan untuk melangkapi pembahasan akan dibahas mengenai ijtihad Rasul.

1. Al-Qur`an dan Realitas Sosial

Jika dilihat dari kaca mata realitas sosial, akan terlihat bahwa Al-Qur`an sangat bersifat realistis, dalam arti selalu seiring sejalan dan tidak mengabaikan realitas sosial. Hal ini dikarenakan Al-Qur`an mempunyai fungsi sebagai petunjuk (*hudan*) bagi kehidupan.

Begitu intensifnya pergumulan antara ayat-ayat Al-Qur`an dengan realitas sosial, sehingga dalam tradisi ke-Islam-an muncul ilmu khusus mengenai sebab-sebab turunnya Al-Qur`an (*asbâb an-nuzûl*), meskipun tidak semua ayat Al-Qur`an ada *asbâb an-nuzûl*-nya. Mengenai hal ini, Abdurrahman Umairah (2001) bahkan mencatat ayat-ayat yang pada saat turunnya secara spesifik ditujukan kepada Sahabat Rasulullah tertentu. Hal itu bisa dilihat dalam buku setebal 12 jilid yang berjudul *"Rijâl wa Nisâ` Anzala allâhu fîhim Qur`an-an"* (laki-laki dan perempuan yang kepadanya ayat-ayat al-Qur`an diturunkan).

Al-Qur`an, dilihat dari kronologi turunnya, para ulama mengategorikan ayat-ayatnya menjadi dua, yaitu ayat-ayat *Makkiyyah* dan ayat-ayat *Madaniyyah*. Hal itu, jika diilihat dari kaca mata realitas sosial terlihat adanya perbedaan isi ajaran dalam keduanya. Ayat-ayat *Makkiyyah* yang diturunkan sebelum Rasulullah melakukan hijrah ke Madinah berkisar antara 19/30 dan berlangsung selama kurang lebih 13 tahun berisi ajaran mengenai dasar-dasar akidah dan akhlak. Sedangkan ayat-ayat *Madaniyyah* yang mulai diturunkan sejak Rasulullah Hijrah ke Madinah, yang berkisar

antara 11/30 dan berlangsung selama kurang lebih 10 tahun berisi mengenai ajaran yang bersifat amaliyah secara utuh seperti shalat dan lain-lain (Khalil, TT: 38-40, Beik, TT: 9).

Terlihat sekali bahwa realitas sosial mendapat perhatian dalam proses turunnya Al-Qur`an, di mana pada fase Makkah belum ada kesemapatan dan pendorong kepada *tasyri'* yang bersifat *'amali,* dan belum dibentuk peraturan pemerintahan, perdagangan, dan lain-lain, sehingga dalam surat-surat *Makkiyyah* dalam al-Qur`an seperi surat Yunus, ar-Ra'du, al-Furqan, Yasin, dan al-Hadid, tidak terdapat satu ayat pun dari ayat-ayat hukum yang *'amali,* bahkan kebanyakan ayat-ayatnya khusus membahas masalah akidah, akhlak, dan tamsil perjalanan hidup umat manusia di masa lampau (Khallaf, 2005: 12).

Hal yang berbeda terlihat pada fase Madinah, di mana Islam telah terbina menjadi umat dan telah membentuk pemerintahan, serta media-media dakwah telah berjalan lancar. Keadaan mendesak diberlakukannya *tasyri'* dan undang-undang guna mengatur hubungan antar individu satu dengan yang lain sebagai umat yang sedang berkembang. Realitas tersebut menghendaki diberlakukannya hukum-hukum seperti hukum perkawinan, perceraian, pewarisan, perjanjian utang-piutang, kepidanaan, dan lain-lain. Surat-surat *Madaniyyah* dalam al-Qur`an seperti al-Baqarah, Ali Imran, an-Nisa`, al-Maidah, al-Anfal, dan al-Ahzab merupakan surat-surat

yang memuat ayat-ayat mengenai hukum-hukum tersebut (Khallaf, 2005: 12).

Mencermati cara Al-Qur`an dalam hubungannya dengan realitas sosial, akan terlihat bahwa Islam berangkat bersama-sama dengan manusia secara apa adanya dan menerapkan hukum sesuai dengan tingkat kemampuannya, tahapan, dan keadaannya, atau dengan kata lain, realitas sosialnya, dan hukum yang diterapkan tersebut dianggap sebagai batas taklifnya. Apabila seseorang sudah siap dengan taklif itu maka kepadanya diterapkan dan apabila tingkat kemapuannya meningkat taklifnya juga ditingkatkan, begitu seterusnya (Bu'ud, 2000: 19).

Untuk lebih jelasnya, ayat-ayat Al-Qur`an yang berhubungan dengan realitas saat diturunkannya terbagi menjadi dua (Khalil, TT: 45-47), yaitu:

- ayat yang diturunkan untuk menjawab pertanyaan para sahabat Rasulullah saw. Dalam hal ini banyak sekali ditemukan ayat-ayat yang dimulai dengan kata "*yas`alûnaka*" (mereka bertanya kepadamu). Ayat-ayat tersebut di antaranya dapat ditemukan dalam surat al-Anfal:1, surat al-Baqarah: 189, 219, 222, 217, dan lain-lain;
- ayat yang diturunkan sebagai respon terhadap suatu kejadian. Hal ini merupakan perintah/petunjuk Allah kepada Rasulullah untuk menyikapi kejadian tertentu. Ayat-ayat semacam ini bisa

ditemukan misalnya dalam surat al-Maidah: 33, surat an-Nahl: 126, surat an-Nisa`:7, 11, 12, dan lain-lain.

Proses turunnya Al-Qur`an (*nuzûl*) memang sudah berakhir dengan wafatnya Rasulullah, namun Al-Qur`an sebagai pedoman/dasar dalam agama Islam mempunyai sifat *shâlihun li kulli zamân wa makân* (bisa diterapkan di segala situasi tanpa terikat oleh ruang dan waktu). Dalam hal ini Al-Qur`an mempunyai fungsi *tanazzul*[5] atau diturunkan sesuai dengan konteksnya, sesuai realitas sosial yang menghendaki solusi darinya.

Tanazzul, merupakan sebuah proses ijtihad untuk menyikapi realitas yang sedang berjalan serta merupakan usaha untuk menerapakan ajaran Al-Qur`an sesuai dengan konteksnya, sesuai dengan realitas sosial yang melatarinya.

Bisa dikatakan bahwa *asbâb al-nuzûl*, yang dalam hal ini menunjukkan adanya konteks, situasi kemasyarakatan, dan permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat. Semua itu menjadi bukti yang jelas bahwa teks agama atau taklif datang untuk menjawab keadaan yang sedang dihadapi manusia, untuk dijadikan contoh secara umum yang terlepas dari batasan ruang dan waktu dan yang terjadi di setiap waktu dan tempat, karena sebagaimana dikatakan oleh para ahli ushul fikih dalam berinteraksi dengan teks agama bahwa *al-'ibrah bi umûm al-lafdzi lâ bi khusûs as-*

[5] Kata *tanazzul* merupakan kata yang digunakan oleh al-Qaradhawi ketika mendefinisikan fatwa. Fatwa menurutnya adalah *tanazzul al-hukm li al-wâqi* (menurunkan/memberikan hukum terhadap realitas) (www.qaradawi.net).

sabab (yang dijadikan patokan adalah umumnya lafad bukan adanya sebab tertentu) (Bu'ud, 2000: 26).

Al-Qur`an merupakan wahyu terakhir dan nabi Muhammad saw juga merupakan nabi terakhir. Konsekwensinya, al-Qur`an harus berisi semua yang dikehendaki Allah untuk diajarkan, baik berupa ajaran untuk diterapkan segera maupun diterapkan untuk situasi yang tepat di masa depan, yang jauh sekalipun (an-Na'im, 2004, 83).

2. Sunnah Rasulullah saw dan Realitas Sosial

Secara substansial Sunnah Rasulullah mempunyai nilai yang tidak jauh dari Al-Qur`an, karena keduanya sama-sama berasal dari wahyu, namun berbeda secara redaksional. Al-Quran secara redaksional berasal dari Allah swt sedangkan Sunnah secara redaksional berasal dari Rasulullah saw. Bahkan dalam pergumulannya dengan realitas sosial sunnah terbukti lebih intensif. Hal itu bisa dilihat dari perbandingan jumlah keduanya. Hadis shahih yang tercatat oleh para perawi Hadis jauh lebih banyak dibanding jumlah ayat dalam Al-Qur`an. Tercatat dalam sejarah bahwa Abu Hurairah meriwayatkan Hadis sebanyak 5374, Ibnu Umar 2631, Anas bin Malik 2286, Aisyah 2210, Ibnu Abbas 1660, Jabir bin Abdullah 1540, dan Abu Sa'id al-Khudry 1170 (Khalil, TT: 90).

Sebelum membahas lebih dalam lagi perlu adanya pembatasan Sunnah Rasulullah agar pembahasan tidak terlalu melebar. Mengenai hal ini penulis

membatasi sunnah sebagaimana dilakukan oleh Mahmud Syaltout (2001), yang mengategorikan sunnah ke dalam dua macam, yaitu *sunnah tasyri'iyyah* dan *sunnah ghairu tasyri'iyyah*. Wilayah bahasan tulisan ini ada pada bagian *sunnah tasyri'iyyah* saja karena tema bahasanya adalah masalah fikih.

Untuk lebih jelasnya keduanya diklasifikasikan sebagai berikut:

Sunnah tasyri'iyyah meliputi:

a. Sunnah yang bersumber dari Rasulullah dalam rangka *tabligh* dan beliau mempoisisikan diri sebagai Rasul, seperti ketika menerangkan kandungan al-Qur`an yang masih global maknanya, men-*takhshish* makna yang umum, memberikan penjelasan perihal ibadah, halal haram, akidah dan akhlaq, atau segala sesuatu yang erat hubungannya dengan hal tersebut. Sunnah dalam bagian ini merupakan hal yang sifatnya umum atau universal, dan terus berlaku hingga hari kiamat.
b. Sunnah yang bersumber dari Rasulullah di mana Rasulullah berperan sebagai imam dan pimpinan tertinggi bagi kaum muslimin, seperti mengutus tentara perang, membagikan harta dalam *baitul mâl* untuk kebutuhan tertentu, mengangkat wali dan Qadhi, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan kemaslahatan umum. Sunnah dalam bagian ini tidak bersifat umum, semua pekerjaan tersebut tidak boleh dilakukan kecuali dengan izin imam, dan seseorang tidak boleh melakukan hal itu dengan dalih bahwa Rasulullah melakukannya.

c. Sunnah yang bersumber dari Rasulullah ketika beliau berperan sebagai Qadhi dalam menyelesaikan sengketa. Sunnah dalam bagian ini juga bersifat khusus, seseorang hanya boleh melakukannya jika dia menjadi Qadhi.

Adapun *Sunnah ghairu tasyri'iyyah* meliputi :

a. Sunnah yang merupakan pemenuhan kebutuhan sebagai manusia biasa, seperti makan, minum, tidur, berkunjung, tawar-menawar dalam jual-beli dan lain sebagainya.
b. Perbuatan Rasulullah yang sifatnya percobaan dan kebiasaan secara pribadi atau kolektif, seperti ketika menyarankan sesuatu dalam bidang pertanian, kedokteran dan lain-lain.
c. Perbuatan Rasulullah dalam mengambil langkah strategis dalam sebuah kejadian, seperti mengatur strategi perang, menempatkan prajuritnya, mencari tempat berkumpul tentara dan lain-lain. (Syaltout, 2001: 499-500).

Dalam hal yang sama, Abu Zahrah dengan bahasa yang lebih ringkas membagi perbuatan Rasulullah menjadi tiga bagian, yaitu perbuatan-perbuatan yang berhubungan dengan penjelasan masalah agama, perbuatan yang khusus bagi Rasulullah seperti beristri lebih dari empat, dan perbuatan-perbuatan yang mencerminkan sifatnya sebagai manusia biasa (Zahrah, 1997: 103).

Sunnah yang relevan dengan pembahasan tulisan ini adalah sunnah dalam kategori sebagai yang bersifat *tasyri'iyyah*, karena sunnah *ghairu tasyri'iyyah* merupakan gambaran perilaku Rasulullah sebagai manusia biasa.

Wujud interaksi antara Sunnah dengan realitas sosial di antaranya tergambar dalam beberapa riwayat di bawah ini:

i. Abu Hurairah r.a., meriwayatkan sebuah Hadis, dia berkata, "ketika kami sedang duduk bersama Rasulullah saw, tiba-tiba datang seorang laki-laki, lalu berkata, "wahai Rasulullah, celakalah aku". Rasul menjawab, "apa yang terjadi padamu?". Laki-laki itu menjawab, "aku telah menggauli istriku (*jima'*) padahal aku sedang berpuasa". Rasul bertanya, "apakah engkau mempunyai budak untuk dimerdekakan?". Laki-laki itu menjawab, "tidak". Rasulullah bertanya lagi, "apakah kamu mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?". Laki-laki itu menjawab, "tidak". Rasulullah bertanya lagi, "apakah kamu mampu memberi makan 60 orang miskin?". Laki-laki itu menjawab, "tidak". Abu Hurairah berkata, "lalu Rasulullah diam, dan ketika itu ada seseorang yang datang membawa sekarung kurma". Lalu Rasulullah bertanya, "di mana si Penanya tadi?". Laki-laki itu menjawab, "saya wahai Rasulullah". Lalu Rasulullah bersabda, "ambillah ini (kurma) dan bersedekahlah dengannya". Laki-laki itu menjawab, "bagaimana aku bersedekah kepada yang lebih miskin dari aku, wahai Rasulullah?,

sesungguhnya di tempat kami tidak ada keluarga yang lebih miskin daripada keluarga kami". Lalu Rasulullah tertawa sehingga terlihat gigi-gigi taringnya, lalu beliau bersabda, "berikanlah kepada keluargamu". (HR. Bukhari, Bab Puasa).

ii. Dalam Hadis Rasulullah ditemukan bahwa Beliau menjawab pertanyaan yang sama dengan jawaban yang berbeda-beda. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abi Umamah al-Bahily r.a. mengenai seorang sahabat yang bertanya kepada Rasulullah mengenai jihad yang terbaik. Pada saat itu Rasulullah mengatakan bahwa jihad yang terbaik adalah "mengatakan kebenaran kepada pemimpin yang lalim". Dalam kesempatan yang lain sebagaimana terekam dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a. ketika dirinya bertanya kepada Rasulullah mengenai permasalahan di atas, jawaban Rasulullah adalah "jihad terbaik adalah haji yang mabrur". (HR. Bukhari).

iii. Secara lebih jelas Rasulullah pernah bersabda, "berbicaralah kepada manusia sesuai dengan tingkat pemahamannya". (HR. Bukhari).

Ketiga contoh hadis di atas memberikan sebuah pelajaran mengenai bagaimana kondisi (realitas sosial) menyebabkan adanya perbedaan dalam menyikapinya. Seseorang tidak mungkin dipaksa untuk melakukan amalan yang berada di luar batas kemampuannya.

3. Ijtihad Rasulullah

Sebuah permasalahan yang pernah diperdebatkan sehubungan dengan proses *tasyri'* di masa Rasulullah adalah mengenai ijtihad. Hal ini penting untuk dikaji untuk memberikan gambaran bagaimana sesungguhnya posisi seorang Rasul dalam menghadapi realitas sosial yang sedang dihadapi. Pertanyaan yang dikemukakan adalah, apakah Rasulullah saw boleh berijtihad atau tidak? dalam hal ini ada dua pendapat yang didukung oleh dalilnya masing-masing.

Pendapat pertama mengatakan bahwa Rasulullah tidak boleh melakukan ijtihad, beliau hanya menunggu dan menjalankan perintah dari Allah. Hal ini didukung dengan pemahaman umum dari Ayat al-Qur`an yang menyatakan bahwa Rasulullah tidak berkata kecuali dengan wahyu, yang terdapat dalam surat an-Najm: 3-4. Dalam ilmu kalam, pendapat ini dianut oleh aliran As'ariyah dan sebagian besar kaum Mu'tazilah (Khalil, tt: 28).

Sedangkan *pendapat kedua* mengatakan bahwa Rasulullah saw melakukan ijtihad, bahkan beliau pernah salah dalam ijtihadnya. Pendapat ini didukung oleh dalil-dalil sebagai berikut:

a. Rasulullah pernah melakukan *Qiyâs*. Hal ini termuat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Pada suatu hari, seorang perempuan Khasy'amiyyah datang kepada beliau menanyakan persoalan ayahnya yang meninggal dunia dalam keadaan belum menunaikan ibadah haji karena sakit. Perempuan itu bertanya: "apakah aku bisa

menghajikannya, wahai Rasulullah?". Nabi menjawab: "bagaimana menurutmu, jika ayahmu punya hutang, apakah kamu wajib melunasinya?". Ketika perempuan tersebut menjawab bahwa hal itu harus dibayar, maka nabi mengatakan: "hutang kepada Allah lebih utama untuk ditunaikan" (al-Maraghi, 2001: 9).

b. Pada saat memutuskan hukum terhadap para tawanan perang Badar dan belum ada syari'ah mengenai hukum terhadap tawanan perang, Rasulullah bermusyawarah dengan sebagian Sahabat. Abu Bakar menyarankan agar dipungut tebusan dari mereka untuk memperkuat para sahabat. Tapi Umar bin Khattab berpendapat agar para tawanan dibunuh saja, tidak usah memakai syarat tebusan. Kemudian, Rasul berijtihad untuk menerima tebusan, maka Allah meluruskan ijtihad Rasul (yang kurang tepat) dengan firman-Nya dalam surat al-Anfal: 67 (Khallaf, 2005: 17).

c. Pada saat Rasul memberikan izin bagi para Sahabat untuk tidak berperang dalam perang Tabuk, Allah menegur dengan menjelaskan yang sesuai kebenaran dengan firman-Nya pada surat at-Taubah: 43 (Khallaf, 2005: 18).

Pendapat kedua, yang mengatakan bahwa Rasulullah saw melakukan ijtihad lebih bisa diterima, karena telah jelas dari contoh-contoh yang dikemukakan tentang adanya ijtihad tersebut. Dalam kaidah ushul juga dikatakan bahwa "*al-wuqû' dalil al-jawâz*" (segala sesuatu yang sudah

terjadi menunjukkan bukti keberadaannya). Selain itu, dengan berpegang pada pendapat kedua, akan memberikan ruang bagi para mujtahid kontemporer untuk meneladani Rasulullah dan tidak takut terjebak pada kesalahan berijtihad, sebab manusia sekaliber Rasulullah pun pernah salah dalam berijtihad.

Dari seluruh uraian di atas, secara umum dapat disimpulkan bahwa proses tasyri' di masa Rasulullah dalam kaitanyya dengan penyikapan terhadap realitas sosial terangkum dalam dua hal, yaitu:

***Pertama*,** menerapkan syari'ah secara bertahap (*ad-tadarruj fi at-tasyri'*). Pengertian bertahap dalam hal ini bisa diartikan dua macam, yaitu pengertian global dan pengertian spesifik. Global bisa dilihat pada proses *tasyri'* yang meliputi kronologi penurunan ajaran secara bertahap sesuai dengan keadaannya, seperti turunnya ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah yang memperhatikan kesiapan mental umat Islam saat itu. Sedangkan pengertian spesifik bisa dilihat pada proses bertahapnya ajaran Islam dalam satu macam kasus, seperti pengharaman *khamr* (arak) yang berproses melalui empat tahap sebagaimana terekam dalam Al-Qur'an surat an-Nahl: 167, al-Baqarah: 219, an-Nisa`: 43, dan al-Maidah: 90-91. Begitu juga terlihat dalam kasus shalat yang pada awalnya diwajibkan sebanyak 2 (dua) rakaat lalu ditambah menjadi 4 (empat) rakaat (Khalil, TT,40-42). Pemahaman seperti ini didukung juga oleh Umar Abid Hasanah dalam kata pengantarnya untuk buku yang berjudul *"Fiqh al-Wâqi'"*.

Hasanah mengatakan bahwa Pada dasarnya taklif syar'i, secara umum dan tingkatan-tingkatan atau tahapan-tahapannya, disandarkan pada tingkat kemampuan dan kemungkinan secara manusiawi. Karena memberikan taklif kepada seseorang di luar tingkat kemampuannya tidak dimungkinkan secara teroritis maupun praktis. Taklif tidak mungkin melebihi kemampuan secara manusiawi dengan bermacam-macam kondisinya, mulai dari tingkatan hukum syara' yang paling rendah yaitu perbuatan tidak wajib sampai tingkatan tertinggi hukum syara' yaitu wajib/fardhu. Hukum syari'ah sesuai dengan tingkat kemampuan manusia, karena tujuannya adalah untuk mendidik manusia, bukan untuk menyiksanya. Allah swt yang telah menciptakan manusia, situasi dan kondisi yang melingkupi manusia, serta menciptakan waktu, tentunya lebih tahu mengenai tingkat kemampuan manusia serta kebutuhan-kebutuhannya yang mendasar. Oleh karea itu, Allah swt tidak membebani manusia di luar batas kemampuannya, Islam adalah agama yang selaras dengan fitrah manusia (Bu'ud, 2000: 19).

Kedua, adanya sebab-sebab yang menghendaki adanya hukum, baik dari al-Qur`an (*asbâb an-nuzûl*) maupun sunnah (*asbâb al-wurûd*). Dengan demikian pengetahuan mengenai *background* yang melatari turunnnya al-Qur`an maupun yang menyebabkan Rasulullah mengeluarkan sabdanya menjadi penting dalam rangka mencermati hubungan antara realitas sosial dengan proses *tasyri'*. Memang, tidak semua ayat dalam al-Qur`an ada

asbâb an-nuzûl-nya, namun dalam literatur ke-Islam-an banyak sekali buku-buku yang membahas mengenai *asbâb an-nuzûl* terutama kitab-kitab tafsir.

Jelas sekali terlihat bahwa pada masa Rasulullah terlihat hubungan yang tak terpisahkan antara realitas sosial dan proses formulasi hukum, bahkan dalam kasus seseorang yang "menggauli" istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan, Rasul menerapkan hukum berdasarkan kemampuan orang tersebut, tanpa adanya pemberatan dan pemaksaan.

B. Penyikapan Terhadap Realitas Sosial dalam Proses Tasyri' pada Masa Sahabat

Secara terminologis yang dimaksud dengan Sahabat menurut para ahli ushul fikih adalah orang yang bertemu dengan Rasulullah, menjadi mukmin, serta meninggal dalam keadaan muslim (Khalil, TT: 89). Az-Zuhaili (2000: 879) mengatakan bahwa sebagian besar ulama menyaratkan adanya interaksi dalam waktu yang lama dengan Rasulullah.

Syaikh Muhammad Abu Zahrah berpandangan bahwa para sahabat adalah orang-orang yang paling tahu mengenai syari'ah Allah dan yang paling dekat dengan petunjuk Nabi saw, sehingga barang siapa yang mengikuti mereka maka ia termasuk orang-orang yang disinyalir oleh Allah dalam surat at-Taubah:100, "dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik" (Karim, 2003: 41). Bahkan dalam khazanah ushul fikih klasik

madzhab Sahabat merupakan *hujjah syar'iyyah* yang lebih kuat dari pada Qiyas. Hal itu dianut oleh para pembesar Madzhab Hanafiyyah, Imam Malik, as-Syafi'i dalam *qaul qadim*-nya, dan Imam Ahmad (Az-Zuhaili, 2000: 880).

Terlepas dari pro kontra apakah madzhab Sahabat bisa dijadikan *hujjah syar'iyyah* atau tidak, sebagaimana diperdebatkan dalam ilmu Ushul Fikih, secara umum bisa diambil sebuah kesimpulan bahwa mereka adalah orang-orang yang menyaksikan Islam pada masa-masa awal diturunkannya, sehingga orang-orang terpilih di antara mereka bisa dijadikan rujukan dan panutan dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

Namun demikian, perlu adanya pembatasan mengenai para Sahabat yang mempunyai kompetensi sebagai seorang *fakîh* yang bisa dijadikan sandaran memformulasi hukum fikih. Dalam sebuah buku yang berjudul *Fath al-Mubîn fi Thabaqât al-Ushûliyyîn*, al-Maraghi (2001) mengidentifikasi nama-nama pakar fikih sepanjang sejarah. Menurutnya, para pakar fikih dari kalangan Sahabat adalah Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Muaz bin Jabal, Abu Musa al-Asy'ari, Abdur Rahman bin 'Auf, Abdullah bin Mas'ud, Umar bin Ka'ab, 'Ammar bin Yasir, Khuzaifah bin al-Yaman, Zaid bin Sabit, dan Salman al-Farisi. Beberapa nama Sahabat yang ditambahkan oleh Khallaf antara lain Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Umar, Aisyah, Abdullah bin Abbas, Ubadah bin Shamit, dan Abdullah bin Amr bin 'Ash (Khallaf, 2005: 34).

Mengenai bagaimana contoh-contoh penyikapan mereka terhadap realitas sosial yang ada di hadapan mereka saat itu, paparan berikut akan menjelaskannya.

Agar pembahasan tidak terlalu melebar, hal-hal yang dikemukakan di sini dibatasi pada empat orang khalifah setelah Rasulullah (*al-khulafa' ar-râsyidûn*). Paparan dimulai dengan sekelumit riwayat hidup mereka yang disarikan dari kitab *Fath al-Mubîn fi Thabaqât al-Ushûliyyîn* yang ditulis oleh al-Maraghi, kemudian dilanjutkan dengan contoh-contoh hasil ijtihad mereka.

1. Abu Bakar (w.13 H/634 M) dan Ijtihadnya

a. Riwayat Hidup Abu Bakar

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Amir bin Amr bin Ka'ab bin Sa'ad bin Tamim bin Murrah bin Ka'ab bin Luay at-Taymi al-Qurasyi, bergelar as-Shiddiq atau al-'Atîq (yang dibebaskan). Gelar terakhir ini diberikan oleh Nabi Muhammad saw, beliau berkata: "kamu adalah orang yang dibebaskan dari api neraka". Sedangkan as-Shiddiq diberikan karena ia adalah orang yang sangat membenarkan Isra' Nabi.

Abu Bakar adalah laki-laki pertama yang beriman kepada Rasullah saw. Ia juga mengajak teman-teman setianya untuk masuk Islam. Beberapa orang yang masuk Islam melalui tangannya adalah Usman bin Affan, Zubair bin Awwam, Abdurrahman bin Auf, dan Sa'ad bin Abi Waqqas.

Blog: http://kangsalim79.blogspot.com, Email: aburoyyan96@gmail.com; salimira2006@yahoo.com

Ia orang yang menemani Nabi ketika di gua Sur, orang yang pertama menggantikannya, dan orang yang paling mengerti tentang silsilah dan sejarah suku Quraisy. Karena itu, sebelum datangnya Islam ia sudah mendapat simpati yang luas dari masyarakatnya.

Abu Bakar termasuk orang yang banyak menerima dan meriwayatkan Hadis Nabi saw. Di antara Sahabat yang menerima hadis Nabi dari Abu Bakar adalah Umar, Usman, Ali, Abdurrahman bin Auf, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Huzaifah, dan Zaid bin Sabit.

Mengenai kedudukannya, Rasulullah memberi jaminan Abu Bakar masuk surga. Humaid bin Anas meriwayatkan sebuah hadis: "Jibril datang membawa wahyu Allah dan mengatakan: "katakanlah kepada al-Atîq Abu Quhafah, bahwa Allah meridhoinya".

Ketakwaan Abu Bakar juga teruji melalui sebuah peristiwa, yaitu ketika Allah menurunkan ayat surat al-Baqarah: 271 (*jika kamu memperlihatkan sedekah (mu) maka itu baik sekali*), Umar datang kepada Rasulullah membawa separuh hartanya, tapi Abu Bakar datang menemui Rasulullah menyerahkan seluruh hartanya sampai Nabi menanyakan: "apakah ada sisa untuk keluargamu?". Abu Bakar menjawab: "untuk mereka aku tinggalkan Allah dan Rasulnya". Umar mengatakan: "tidak ada pintu kebaikan yang bisa kami rebut, kecuali engkaulah yang menang".

Kepemimpinan Abu Bakar terlihat ketika Rasulullah telah wafat, ia dibaiat menjadi penggantinya hingga akhirnya wafat tahun 13 H.

b. Ijtihad Abu Bakar

Pada masa kekhalifahan Abu Bakar terjadi pembangkangan masyarakat dalam membayar zakat. Abu Bakar berpendapat untuk memerangi mereka, karena menurutnya zakat adalah sama dengan *jizyah* (pajak) (al-Maraghi, 2001: 12). Abu Bakar banyak mendapat kritik dari Sahabat yang lain, terutama Umar yang mengatakan bahwa jika seseorang masih mengucap dua kalimat syahadat, maka tidak boleh diperangi. Namun demikian, Abu Bakar tetap bersikeras untuk mempertahankan pendapatnya hingga akhirnya para Sahabat yang lain menyetujui dan mengakui kebenarannya. Menurut penulis, sebagai kepala negara saat itu, sikap Abu Bakar untuk memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat adalah tindakan yang tepat dan sesuai dengan tuntutan keadaan. Karena jika sumber dana terkurangi, hal itu akan berpengaruh pada keberlangsungan pemerintahan serta mengakibatkan terhalanginya kaum lemah untuk mendapatkan haknya.

2. Umar bin Khattab (w. 23 H/644 M) dan Ijtihadnya

a. Riwayat Hidup Umar bin Khattab

Nama lengkapnya Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdul Uzza bin Rabah bin Abdullah bin Qart bin Razah bin Adī bin Ka'ab bin Luay bin al-Adawī al-Qurasyī. Nama panggilannya Abu Hafsah dan gelarnya al-Fârûq.

Sebelum menjadi muslim ia termasuk tokoh yang sangat memusuhi Nabi dan kaum muslimin. Tapi setelah masuk Islam dia justru menjadi pembela paling gigih dan karena dia Islam menjadi semakin kuat.

Umar terkenal dengan keberaniannya, hal itu diperlihatkan ketika ia hijrah ke Madinah dengan terang-terangan, padahal para sahabat yang lain berhijrah dengan sembunyi-sembunyi. Selain itu, ia juga dikenal sangat cerdas. Pendapat-pendapatnya selalu jitu. Pada saat Nabi masih hidup ia banyak mengusulkan beberapa persoalan hukum dan usul-usul itu sering mendapat respon dari Nabi serta sejalan dengan kepentingan masyarakat. Menurut Abdullah ibnu Umar, ayahnya pernah mengatakan: "ada tiga hal di mana pikiran saya sejalan dengan kehendak Allah. Ketiga hal itu ialah tentang maqâm Ibrahim, hijab, dan tawanan perang Badar". Bahkan sebagian ulama mengatakan bahwa pendapat-pendapat Umar yang sejalan dengan kehendak Allah berjumlah 14 masalah, antara lain mengenai usulannya kepada Nabi untuk tidak menyembahyangi Abdullah bin Ubay bin Salul, masalah penjelasan yang tegas mengenai *khamr*, dan lain sebagainya.

Mengenai kepemimpinan, Umar menjabat sebagai khalifah tahun 13 H atas penunjukan Abu Bakar. Ia khalifah pertama yang diberi gelar Amirul Mukminin. Ia juga orang pertama yang administrasi dan manajemen pemerintahan, menetapkan hijrah sebagai awal kalender Islam, mengecap

mata uang dengan cap Alhamdulillah dan Muhammad Rasulullah pada kedua sisinya.

b. Ijtihad Umar bin Khattab

Pada masa Umar bin Khattab menjadi khalifah, beliau tidak memberikan bagian zakat kepada muallaf, padahal dalam al-Qur`an surat at-Taubah: 60 disebutkan bahwa di antara golongan penerima zakat adalah *al-mu`allafatu qulûbuhum*. Umar melakukan hal itu atas pertimbangan bahwa Islam sudah kuat dan orang-orang yang baru masuk Islam sudah tidak perlu diperlakukan secara istimewa (Bu'ud, 2000: 140). Tindakan Umar tersebut bukan berarti meninggalkan teks agama, namun sebaliknya, apa yang dilakukan Umar merupakan penerapan atas teks agama secara cermat, sesuai dengan kondisi yang melatarinya (al-Khadimi, 1998: 1/98).

Pada masa Umar bin Khattab diwajibkan zakat kuda, meskipun di masa Rasullah hal itu belum ada. Hal itu didasari adanya perubahan realitas sosial di mana di masa Umar kuda mulai diternakkan dan diperdagangkan.

Ijtihad Umar yang sering dijadikan rujukan dalam menyikapi hubungan antara hukum dan realitas sosial di antaranya adalah ketika menyikapi kasus pencurian di masa paceklik (masa sulit), di mana Umar tidak menerapkan hukum potong tangan dalam kondisi tersebut, padahal sudah jelas tertera dalam al-Qur`an, surat al-Maidah: 38 bahwa pencuri wajib dipotong tangannya (Bu'ud, 2000: 137).

Selain itu, di masa Umar juga diberlakukan hukum Qishash atas sekelompok orang dalam kasus pembunuhan terhadap 1 (satu) orang. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan untuk menghindari lepasnya tanggung jawab sekelompok orang yang bersekongkol dalam melakukan kejahatan terhadap orang tertentu. Jika hal ini tidak dilakukan maka sekelompok orang yang melakukan persekongkolan mungkin akan lepas tangan atas kejahatan yang mereka perbuat (al-Khadimi, 1998: 1/98).

3. Usman bin 'Affan (w. 35 H/656 M) dan Ijtihadnya

a. Riwayat Hidup Usman Bin Affan

Nama lengkapnya Usman bin Affan bin Abi al-Ash bin Umayyah bin Abd Syams bin Manaf al-Umawī al-Qurasyī. Panggilannya Abu Abdullah dan gelarnya *zu an-nurain* (pemilik dua cahaya). Gelar ini diperoleh karena ia mengawini dua putri Nabi yaitu Ruqayyah dan Ummu Kulsum.

Usman dikenal sebagai bangsawan Quraisy yang kaya raya. Sejumlah besar kekayaannya digunakan kepentingan perjuangan Islam. Dia juga ikut berperang bersama Rasulullah kecuali dalam perang Badar, saat itu ia berhalangan hadir karena istrinya sedang sakit.

Pada perjanjian Hudaibiyyah dia ditugaskan sebagai utusan Nabi saw. Kepada Quraisy guna merundingkan kemungkinan beliau memasuki Makkah. Quraisy lalu menahannya dan mengisukan dia dibunuh. Mendengar isu tersebut, Rasulullah segera mengadakan *bai'at* (ikrar) untuk berjuang

sampai titik darah penghabisan. Dalam *bai'at ar-ridhwan* ini Rasulullah mengangkat tangannya ke atas dan memukulkannya ke tangan kirinya sambil mengatakan: "ini demi Usman".

Dalam perang Tabuk, Usman mendermakan sebanyak 1000 dinar dan 300 unta. Abdurrahman mengatakan: "aku melihat Rasulullah turun dari mimbar sambil berulang-ulang mengucapkan: "mudah-mudahan sesudah ini masih ada lagi yang dilakukan Usman".

Usman menjabat sebagai Khalifah setelah Umar bin Khattab selama 12 tahun kurang 12 hari, hingga akhirnya wafat pada bulan Dzulhijjah 35 H.

b. Ijtihad Usman bin Affan

Ketika Usman bin Affan menjabat sebagai khalifah, beliau memerintahkan untuk mengambil unta yang tersesat dan memperbolehkan untuk menjualnya, hingga seandainya diketahui ada pemilik unta tersebut maka hasil penjualannya diberikan kepada pemilik. Hukum tersebut tidak pernah ada pada masa Rasulullah (al-Khadimi, 1998: 1/97). Rumusan hukum yang dilakukan oleh Usman tersebut bersandar pada kondisi masyarakat saat itu, karena jika unta dibiarkan tanpa ada yang mengurus tentunya akan menjadikan unta tersebut terlantar tanpa tuan.

Ia juga orang pertama yang mengadakan perluasan masjid dan menambahkan azan pada shalat Jum'at. Pertimbangan Usman adalah bahwa wilayah Madinah dipandang cukup luas dan azan Jum'at saat itu

disampaikan pada saat khatib naik mimbar. Apabila kaum muslimin berangkat shalat mereka sering kali tidak mendengarkan khutbah, dan sebagian mereka juga tidak mendengar azan. Karena itu, Usman memandang perlu ada pemberitahuan (azan) lagi, agar mereka mendengar pemberitahuan masuknya waktu shalat dan ada kesempatan untuk berjalan ke masjid, sehingga bisa mendengarkan khutbah dan shalat (al-Maraghi, 2001: 44).

4. Ali bin Abi Thalib (w. 40 H/661 M) dan Ijtihadnya

a. Riwayat Hidup Ali bin Abi Thalib

Nama lengkapnya Ali bin Abi Thalib bin Abdu Muthallib, biasa dipanggil Abu al-Hasan. Ia adalah menantu Rasulullah dan merupakan golongan anak-anak yang masuk Islam pertama kali.

Ali terkenal dengan keberaniannya, hal itu terlihat ketika kaum kafir Quraisy akan melaksanakan makarnya dan membunuh Nabi saw, Ali ditugaskan untuk tidur di tempat Nabi saw. Ia juga hampir tidak pernah absen dalam peperangan. Ia tidak mengikuti perang Tabuk karena ditugaskan untuk menggantikan Nabi di Madinah.

Mengenai kedudukannya, Rasulullah pernah bersabda: “Ali adalah orang yang aku jadikan teman dekatku”. Kepada Ali Rasulullah mengatakan: “engkau adalah saudaraku di dunia dan akhirat”.

Ali termasuk penghafal al-Qur`an dan banyak meriwayatkan hadis Nabi. Dia juga ahli dalam hukum Islam, hingga Umar mengatakan: "kalau soal memutuskan perkara, maka Alilah jagonya".

Ali menjabat sebagai khalifah setelah Usman bin Affan selama 5 tahun 3 bulan, hingga akhirnya ia wafat dibunuh oleh Ibnu Muljam dari golongan khawarij pada tahun 40 H.

b. Ijtihad Ali bin Abi Thalib

Pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib, beliau memutuskan untuk memberlakukan sanksi berupa denda bagi para tukang (*as-shannâ'*) jika mengakibatkan kerusakan terhadap barang para pelanggannya, hal itu diterapkan jika si tukang tidak bisa memberikan bukti bahwa kerusakan tersebut tidak disebabkan olehnya. Hal itu dilakukan oleh Ali karena adanya kebutuhan, karena jika hal itu tidak diberlakukan yang akan terjadi antara lain adalah para pelanggan enggan datang kepada si tukang, atau para tukang bertindak tanpa kehati-hatian, dan jika terjadi kerusakan ia akan lepas tangan (Bu'ud, 2000: 135).

Catatan Mengenai Hubungan antara Realitas Sosial dan Fikih

Dari paparan di atas terdapat indikasi bahwa dalam memformulasikan hukum para sahabat terutama *al-khulafa` ar-rasyidun* tidak bersikap kaku dan berhenti pada pemahaman tekstual terhadap al-Qur`an dan sunnah Rasul. Mereka berani melakukan inovasi-inovasi jika memang diperlukan.

Terlihat dalam contoh-contoh hasil ijtihad mereka bahwa ketika merumuskan hukum fikih, kondisi sosiologis senantiasa diperhatikan dan mempunyai pengaruh di dalamnya. Ini menjadi bukti bahwa perhatian terhadap realitas sosial memang ditekankan dalam rangka menentukan hukum fikih.

Islam sebagai agama terakhir, yang diyakini sebagai agama yang *shâlihun li kulli zamân wa makân* tentunya diharapkan bisa menyikapi perkembangan zaman tersebut dengan bijaksana.

Demikian pula hukum fikih yang dijadikan sandaran kaum muslimin dalam melaksanakan aktivitas kesehariannya, juga perlu memperhatikan realitas kehidupan saat ini. Hukum-hukum fikih hendaknya sejalan dengan perkembangan zaman, sehingga ia menjadi hukum yang bisa dimengerti dan bisa dijalankan oleh masyarakat modern, tanpa adanya unsur pemaksaan dan pemberatan.

Untuk itu, dalam rangka merumuskan hukum fikih, pemahaman terhadap realitas sosial kekinian menjadi penting. Gagasan ini sejalan dengan kaidah ushul, *taghayyuru al-aħkâm bi taghayyuri al-azminah wa al-amkinah* yang berarti bahwa penyempurnaan konsep hukum selalu melibatkan ruang dan waktu yang memagari masyarakat (al-Munawar, 2004: 4).

Di dunia Islam saat ini, di antara nama-nama yang paling populer khususnya dalam bidang hukum Islam adalah Yusuf al-Qaradhawi yang telah

banyak mencurahakan perhatiannya dalam bidang tersebut. Ia juga mempunyai perspektif fikih yang menekankan pentingnya realitas sosial dalam proses formulasi hukum fikih. Untuk itu kajian seputar perspektif fikihnya dalam menyikapi realitas sosial perlu mendapat perhatian. Hal inilah yang akan dibahas dalam bab selanjutnya.

FIKIH DAN REALITAS SOSIAL DI MASA KINI;
PANDANGAN YUSUF AL-QARADHAWI TENTANG HUBUNGAN ANTARA REALITAS SOSIAL DENGAN PROSES PERUMUSAN HUKUM FIKIH

A. Mengenal Yusuf al-Qaradhawi Lebih Dekat

Yusuf al-Qaradhawi merupakan sosok yang telah lama malang melintang dalam dunia pemikiran ke-Islam-an hingga akhirnya menjadi salah satu tokoh terkemuka di dalamnya. Berbagai lahan studi Islam menjadi perhatiannya, mulai dari studi mengenai al-Qur`an, sunnah, tafsir, fikih, ekonomi Islam, masalah perempuan, hingga dunia sastra pun tidak dikesampingkan olehnya. Dalam bidang yang terakhir ini (sastra), selain menulis sejumlah *dîwân syi'ir* (kumpulan syair) al-Qaradhawi telah menghasilkan dua karya yang berbentuk dialog drama yaitu *Yusuf ash-Shiddiq* dan '*Alim wa ath-Thagiyah*.

Sikapnya yang terbuka dan moderat serta mau berdialog dengan semua kalangan menjadikan pemikirannya progresif dan inovatif serta mempunyai akar yang kuat. Pada akhirnya hal itu membuatnya mampu menjawab masalah-masalah kontemporer secara cerdas dan cermat serta diterima kebanyakan umat Islam.

Dalam dunia fikih al-Qaradhawi menawarkan gagasannya-gagasannya, di antaranya adalah *fiqh al-Muwâzanah* (fikih keseimbangan), *fiqh al-wâqi'* (fikih realitas), *fiqh al-aulawiyyât* (fikih prioritas), *fiqh al-maqâsid al-syarî'ah dan fiqh at-taghyîr* (fikih perubahan).

Karya-karya al-Qaradhawi hingga saat ini sudah mencapai ratusan dan telah tersebar ke seluruh penjuru dunia, khususnya dunia Islam, dari belahan Timur sampai belahan Barat dan telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa.

Dalam menghadirkan sosok al-Qaradhawi dalam tulisan ini, pembahasan akan dibatasi pada tiga hal, yaitu informasi dasar mengenai al-Qaradhawi, sosok yang berpengaruh pada pemikiran al-Qaradhawi, serta al-Qaradhawi dan fikih.

1. Informasi Dasar mengenai al-Qaradhawi

Yusuf bin Abdullah bin Ali bin Yusuf al-Qaradhawi[6] lahir di Mesir tanggal 9 September 1926. Bapaknya meninggal karena sakit ketika usianya masih dua tahun. Di negara tersebut beliau menghabiskan separuh hidupnya sebelum akhirnya pindah ke Qatar. Pada masa kecilnya beliau sudah mampu menghafal a-Qur`an dengan baik pada saat usianya belum genap 10 tahun.

Beliau menempuh semua jenjang pendidikannya di Lembaga Islam al-Azhar, Mesir. Menyelesaikan strata S1 pada tahun 1953 di Fakultas Ushuluddin dan memperoleh Diploma mengajar pada tahun 1954. Pada

[6] Kata al-Qaradhawi diambil dari nenek moyang Yusuf al-Qaradhawi yang berasal dari sebuah desa yang bernama Qaradhah, yang terletak di propinsi Kafr as-Syaikh, Mesir. Banyak orang yang membaca kata al-Qaradhawi dengan bacaan "al-Qardhawi" tanpa huruf a yang terletak antara huruf r dan huruf d, hal ini pernah dijelasakan oleh Yusuf al-Qaradhawi bahwa yang benar adalah dengan mengguakan "fathah" pada ra'-nya al-Qaradhawi bukan dengan "sukun".

tahun 1960 menyelesaikan masternya di jurusan Tafsir Hadits. Kemudian pada tahun 1973 meraih gelar doktor dengan disertasi: *Az-Zakâh wa `Atsâruhâ fi Halli al-Musykilât al-Ijtimâ'iyyah*, yang kemudian dicetak dengan judul *Fiqhu az-Zakâh: Dirâsah Muqâranah li `Aħkâm ihâ wa Falsafatihâ fi Dhau`'i al-Qur'ân wa as-Sunnah*.

Dalam meniti karir, al-Qaradhawi pernah bekerja Menjadi Pengawas Masalah Keagamaan di Kementerian Wakaf Mesir, Kemudian beliau bekerja di kantor Pengembangan Budaya Ke-Islam-an di Al Azhar. Tahun 1961 beliau bertugas di Qatar dan menjadi Kepala *Ma'had Tsanawy* di sana. Tahun 1973 setelah Fakultas Tarbiyah dibuka di Universitas Qatar beliau memprakarsai didirikannya Jurusan Studi Islam. Pada tahun 1990 beliau bertugas ke Aljazair dan setelah itu kembali lagi ke Qatar sebagai Direktur Pusat Studi Sunnah dan Sirah. Beliau aktif di beberapa Majma' dan Lembaga-lembaga Ilmiah dan Dakwah, di antaranya: Majma' Fikih Rabithah 'Alam Islamy di Makkah, Majma' Buhus al-Hadharah al-Islamiyah di Yordania, Pusat Studi Islam di Oxford, Majelis Pemangku Amanat Universitas Islam Internasional Islamabad serta menjadi pimpinan beberapa Badan Pengawas Syari'ah di berbagai Perbankan Islam.

Al-Qaradhawi telah menjelajah ke banyak negara dalam kegiatan dakwah dan aktivitas ilmiyah, baik di Asia, Afrika, maupun di negara-negara minoritas Islam. Selain itu beliau juga sering diundang dalam memberikan presentasi dan kuliah serta seminar-seminar internasional.

Al-Qaradhawi saat ini tinggal di Qatar menjadi Koordinator Pusat Pengkajian Sunnah dan Sirah Nabawiyyah.

2. Sosok yang Berpengaruh pada Pemikiran al-Qaradhawi

Manusia adalah sosok yang merupakan hasil bentukan lingkungan di mana dia hidup. Demikian halnya dengan pola pikir, seseorang sangat mungkin terpengaruh dengan pola pikir yang orang-orang yang ada di sekelilingnya.

Pada diri al-Qaradhawi, sedikit banyak dia terpengaruh dengan kepribadian para tokoh yang pernah dikenalnya, baik melalui bacaan maupun interaksi langsung. Di antara tokoh yang mempengaruhi al-Qaradhawi secara tidak langsung, dalam arti melalui bacaan adalah Abu Hanifah (madzhab Hanafi), Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, Al-Qarafi, dan Ibnu 'Abidin. Pemikiran ulama-ulama tersebut sangat berpengaruh dalam sikap al-Qaradhawi dalam berfikih. Hal itu terlihat dari seringnya al-Qaradhawi mengutip nama-nama mereka, terutama untuk mendukung adanya perubahan fatwa karena adanya perubahan zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan suatu masyarakat.

Sedangkan para tokoh yang berpengaruh secara langsung (melalui interaksi) terhadap al-Qaradhawi di antaranya adalah al-Hasan al-Banna, pendiri sekaligus pemimpin organisasi *al-Ikhwân al-Muslimûn*, serta beberapa tokoh lain seperti Syeikh Muhammad Khidhr Husein, Syeikh

Mahmud Syaltut, Dr. Abdul Halim Mahmud, syeikh al-Bahi al-Khuly, Syeikh Muhammad al-Ghazali dan Sayyid Sâbiq.

Dari nama-nama yang disebutkan di atas, Hasan al-Banna merupakan tokoh yang paling banyak berpengaruh dalam diri al-Qaradhawi, sebagaimana diakuinya dalam biografi yang ditulisnya sendiri yang berjudul *Ibnu al-Qaryah wa al-Kitâb*, dikatakan olehnya:

> "aku telah mulai mendengarkan pengajian al-Banna semenjak masih duduk di kelas satu *madrasah ibtida'iyyah* (sekolah dasar). Semenjak saat itu aku sudah kagum dengan kepribadiannya, dan hatiku telah dipenuhi dengan cinta kepadanya. Jika dalam dunia percintaan dikenal adanya cinta dari pandangan pertama, maka dalam dunia dakwah mungkin ini dikatakan sebagai cinta dari awal mendengar".

Semenjak saat itu al-Qaradhawi banyak mencurahkan perhatiannya terhadap al-Banna hingga akhirnya banyak mendapatkan pelajaran-pelajaran darinya. Di antara pemikiran al-Banna yang menancap dalam diri al-Qaradhawi adalah mengenai 3 permasalahan yang harus diselesaikan, yaitu permasalahan skala kecil (dalam negeri), skala menengah (dunia Arab), dan skala besar (dunia Islam). Dengan ini baik secara langsung maupun tidak langsung al-Qaradhawi banyak terpengaruh oleh al-Banna, terutama semangatnya dalam berdakwah.

Dalam hal fikih, al-Qaradhawi adalah sosok yang anti fanatisme madzhab, karena menurutnya, berkutat hanya dalam satu madzhab tertentu akan mempersempit dan menyulitkan diri dalam berfikih. Dalam hal ini al-Qaradhawi (1998: 2/18) sering mengulang-ulang perkataan Imam al-Ghazali, yang bermadzhab Syafi'i, dalam *Ihya` 'Ulûm ad-Dîn* ketika memberikan komentar terhadap imam madzhabnya, bahwa dia (al-Ghazali) dalam masalah air lebih tertarik pada pendapat Imam Malik, dan kemudian ia mengemukakan tujuh macam alasan untuk memperkuat Imam Malik.

Jika dirunut ke belakang, pola pikir al-Qaradhawi tersebut disebabkan adanya keyakinan dalam dirinya bahwa perkataan dan pendapat orang-orang terdahulu harus ditimbang berdasarkan al-Qur`an dan sunnah, sebagaimana diajarkan oleh al-Banna.

Dengan pola pikir semacam itu, ketika al-Qaradhawi melihat metodologi fikih yang dianut oleh Sayyid Sabiq yang mendasarkan fikihnya kepada al-Qur`an dan sunnah (*fiqh as-sunnah*) al-Qaradhawi menjadi terpengaruh dan menirunya. Hal itu diakuinya dalam sendiri dalam bukunya *Hadyu al-Islam Fatawa Muashirah* (1998: 1/17).

Di samping itu, pergaulan intensif al-Qaradhawi dengan para tokoh *al-Ikhwân al-Muslimûn* dan para ulama Al-Azhar juga mempunyai andil tersendiri dalam membentuk karakternya, sehingga al-Qaradhawi banyak mengenal dan belajar hampir seluruh ilmu-ilmu ke-Islam-an, dari ilmu alat

(nahwu, sharaf) hingga filsafat. Hal itu menjadi modal bagi al-Qaradhawi untuk menjadi pribadi yang matang.

Kematangan al-Qaradhawi semakin mencapai puncaknya dengan banyaknya pengalaman yang didapatkannya melalui perjalanan ke negara-negara di dunia, baik di negara mayoritas muslim maupun di negara minoritas muslim. Hal inilah yang pada akhirnya membuka paradigma al-Qaradhawi dalam menyikapi permasalahan. Dalam menyikapi realitas kehidupan muslim di negara-negara minoritas muslim, misalnya, al-Qaradhawi mengetengahkan idenya mengenai *fiqh al-aqalliyât al-muslimah* (fikih minoritas).

3. Al-Qaradhawi dan Fikih

Menjelang memasuki dunia perkuliahan, al-Qaradhawi dihadapkan kepada pilihan-pilihan. Sebagai siswa yang berprestasi di tingkat *madrasah Tsanawiyyah* (setingkat Madrasah Aliyah di Indonesia), al-Qaradhawi, sebagaimana diceritakannya dalam biografinya, mempunyai kesempatan besar untuk masuk ke universitas Dar al-'Ulum (dulu masih dikenal sebagai Universitas Fuad). Namun al-Qaradhawi memilih untuk tetap melanjutkan studinya di Al-Azhar. Sebagai seorang yang sudah dikenal sebagai penyair, al-Qaradhawi juga disarankan untuk masuk ke jurusan sastra Arab. Namun setelah menimbang-nimbang akhirnya al-Qaradhawi memilih untuk masuk jurusan Ushuluddin, karena sastra Arab menurutnya hanyalah sarana

memahami syari'ah, sedangkan belajar ilmu-ilmu ke-Islaman-an yang lain lebih penting dan lebih dekat kepada tujuannya memahami syari'ah Islam. Di sisi lain, satra adalah kegemarannya sehingga bisa dipelajari di waktu-waktu yang lain secara informal.

Dalam hal fikih, perhatian al-Qaradhawi terhadap bidang ini dimulai semenjak ia masih duduk di bangku *ibtida`iyyah*. Semenjak usia dini al-Qaradhawi (1998: 2/16) sudah mengimami orang banyak, berkhutbah, dan mengajar mereka. Sudah menjadi kelaziman bagi orang yang memberikan ceramah atau pengajaran mendapat pertanyaan dari para pendengar sehingga tidak bisa menghindar untuk memberikan jawaban. Hal itulah yang melatarbelakanginya untuk mendalami syari'ah guna memecahkan problematika (hukum) yang dihadapi manusia.

Al-Qaradhawi semenjak dulu telah dihadapkan pada sebuah realitas kehidupan masyarakat yang berada dalam pengkotak-kotakan madzhab dan meninggalkan pengambilan dalil dari al-Qur`an dan sunnah, serta jauh dari *maqashîd as-syarîah* dan dari realitas sosial yang sedang berjalan. Hal itu mendorong dirinya untuk mencari wajah baru fikih Islam yang lebih dinamis dan realistis. Dinamis dalam arti tidak statis dan realistis dalam arti tidak terpisah dari realitas sosial. Dalam hal ini al-Qaradhawi mengisahkan bagaimana fikih di masa kecilnya seolah mati. Fikih hanya berkutat seputar lembaran-lembaran kertas secara teoretis, tanpa menyelami kehidupan yang sedang berjalan.

Sebagai pribadi yang dikaruniai kecerdasan dan rasa ingin tahu yang tinggi, al-Qaradhawi tak hentinya berpikir mengenai hal itu sepanjang hidupnya.

Semenjak kecil al-Qaradhawi belajar mengenai fikih madzhab Hanafi, inilah yang kelak mewarnai corak fikihnya, meskipun dalam pengakuannya ia tidak membatasi diri dalam satu madzhab tertentu. Sisi rasionalis diwarisi dari metode fikih Hanafiyyah. Hal inilah yang kelak menjadi dasar bagi al-Qaradhawi (2001: 27) untuk, misalnya, meyakinkan dirinya dalam berijtihad untuk mewajibkan zakat pertanian, zakat buah-buahan dan semua hasil bumi sebagaimana diwajibkan dalam madzhab Abu Hanifah.

Dalam dunia ushul fikih dikenal dua corak metodologi, yaitu metode Hanafiyyah atau *Fuqaha`* dan metode Syafi'iyyah atau *Mutakallimin*. Metode yang pertama bersifat induktif, dalam arti permasalahan-permasalahan kecil (*furu'*) dikumpulkan dan dikaji hingga akhirnya mengarah pada suatu kaidah besar (*ushûl*), dengan demikian ada persesuaian antara kaidah besar dengan permasalahan-permasalahan turunannya. Sedangkan metode kedua, dilakukan secara teoretis murni, di mana kaidah besarnya tidak harus bersesuaian dengan hasil-hasil turunannya (*furu'*). Dengan demikian, dalam madzhab kedua ini ditemukan adanya ulama' yang berbeda (tidak bersesuaian) dengan Imamnya dari sisi kaidah besar (*ushûl*) meskipun dalam hal kecil (*furu'*) dia menganutnya, seperti al-`Âmidy, yang berpendapat bahwa *ijma' sukûty* (diam, tidak

memprotes berarti setuju) adalah *hujjah syar'iyyah* sedangkan Imam Syafi'i tidak menganggap ijma' tersebut sebagai hujjah.

Metode pertama dianut oleh Imam Hanafi dan sahabat-sahabatnya, sedangkan metode kedua dianut oleh Imam Syafi'i dan sahabat-sahabatnya dan para ahli ilmu kalam (Abu Zahrah, 1997: 19).

Al-Qaradhawi, dalam hal ini terlihat lebih dekat dengan metodologi ushul *fuqaha`* hal ini terlihat sekali dalam ijtihad-ijtihad fikihnya. Sebagai contoh, dalam masalah puasa ketika menyikapi seorang para wanita hamil dan menyusui ia memilih untuk menghukumi bolehnya tidak berpuasa bagi mereka dengan mengganti dengan *fidyah,* tanpa harus melakukan qadha'. Alasan yang diberikan adalah, jika ada seorang wanita yang dalam tiap tahunnya hamil serta menyusui anaknya setelah itu, maka kesempatan untuk melakukan *qadha`* atas puasa yang ditinggalkannya akan dirasa sangat sulit. Dengan alasan itu, al-Qaradhawi memfatwakan kepada perempuan hamil dan menyusui untuk membayar fidyah tanpa mengqadha`. Terlihat di sini bahwa hal yang berifat *furu'* (turunan masalah) tidak boleh dikesampingkan dan hal itu mempengaruhi penentuan hukum.

B. Pandangan al-Qaradhawi mengenai Realitas Sosial dan Urgensinya dalam Proses Perumusan Hukum Fikih

Realitas sosial kemasyarakatan adalah sesuatu yang tidak statis, ia senantiasa berubah seiring dengan lajunya waktu, disebabkan oleh adanya fator-faktor yang mendorongnya. Menurut sosiolog Soerjono Soekanto (2003) faktor-faktor tersebut antara lain adalah:

i. Kontak dengan kebudayaan lain. Salah satu proses yang menyangkut hal ini adalah difusi, yaitu proses penyebaran unsur-unsur kebudayaan dari individu ke individu yang lain, dari satu masyarakat yang satu ke masyarakat yang lain.

ii. Sistem pendidikan formal yang maju. Pendidikan mengajarkan kepada individu mengenai aneka macam kemampuan. Pendidikan memberikan nilai-nilai tertentu bagi manusia, terutama dalam membuka pikirannya serta menerima hal-hal baru dan juga bagaimana cara berpikir secara ilmiah. Pendidikan mengajarkan manusia untuk berpikir secara objektif yang akan memberikan kemampuan untuk menilai apakah kebudayaan masyarakatnya akan dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan zaman atau tidak.

iii. Sikap menghargai hasil karya seseorang dan keinginan-keinginan untuk maju. Hadiah Nobel, misalnya merupakan pendorong bagi usaha-usaha penemuan baru.

iv. Sistem terbuka lapisan masyarakat. Sistem terbuka memungkinkan adanya gerak vertikal yang luas atau berarti memberi kesempatan kepada para individu untuk maju atas dasar kemampuan sendiri.

v. Penduduk yang heterogen. Masyarakat yang terdiri dari kelompok-kelompok sosial yang mempunyai latar belakang kebudayaan yang berbeda, ras yang berbeda, ideologi yang berbeda dan seterusnya, mempermudah terjadinya pertentangan-pertentangan yang mengundang kegoncangan-kegoncangan. Keadaan demikian menjadi pendorong terjadinya perubahan-perubahan dalam masyarakat.

vi. Ketidakpuasan masyarakat terhadap bidang-bidang kehidupan tertentu. Ketidakpuasan yang berlangsung terlalu lama dalam sebuah masyarakat kemungkinan besar akan mendatangkan revolusi.

Jika dicermati, di era globalisasi dan era informasi seperti saat ini, faktor-faktor sudah menjadi ciri kehidupan sosial kemasyarakatan, sehingga perubahan, baik dalam pengertian lambat maupun cepat, tidak mungkin bisa dibendung lagi.

Dalam menggambarkan corak perubahan masyarakat yang akan berkembang di masa sekarang maupun masa depan, para ahli ilmu sosial mengatakan bahwa hal itu ditandai dengan beberapa *trend* dominan dan objektif, yang antara lain adalah (al-Munawar, 2004: 203):

Pertama, terjadinya teknologisasi kehidupan yang berakibat pada revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi. Masyarakat teknologis ditandai

dengan adanya pembakuan kerja dan perubahan nilai, yaitu makin dominannya pertimbangan efisiensi dan produktifitas. Faktor efisiensi dan produktifitas merupakan aspek paling dominan dalam pergerakan masyarakat teknologi. Hubungan kerja dan kekerabatan akan bergeser ke arah efisiensi dan produktifitas itu.

Kedua, kecenderungan perilaku masyarakat yang semakin fungsional. Masyarakat seperti ini ditandai dengan pola hubungan sosial yang hanya dilihat dari sudut kegunaan dan kepentingan. Keberadaan seseorang sangat ditentukan oleh seberapa jauh ia bermanfaat untuk orang lain. Tegasnya, akan terjadi pergeseran pola hubungan sosial dari *affective* ke *affective neutral*, perubahan hubungan yang bersifat personal dan emosional ke hubungan yang bersifat efektif dan netral.

Ketiga, masyarakat padat informasi. Masyarakat seperti ini, keberadaan seseorang sangat ditentukan oleh seberapa besar ia menguasi informasi. Proses penguasaan informasi sangat ditentuakan oleh sistem nilai yang dibangun secara objektif dan terbuka di tengah masyarakat. Masyarakat yang padat informasi akan semakin bergerak ke depan apabila dia diatur oleh sebuah sistem yang terbuka dan dijalankan secara efektif oleh masyarakat. Pada akhirnya akan tercipta budaya yang menghargai pluralitas sosial.

Perubahan memang melekat pada masyarakat dan kehidupan manusia, namun perubahan di abad dua puluh memang sungguh istimewa. Bagi dunia

hukum, perubahan-perubahan yang demikian itu senantiasa merupakan tantangan yang harus dijawab. Dengan memberikan jawaban itu, hukum melakukan adaptasi. Hukum dan sistem hukum yang tidak mampu melakukan adaptasi yang demikian itu akan ambruk (Raharjo, 2000: 205).

Pada dasarnya hukum-hukum diundangkan untuk kepentingan manusia dan kepentingan manusia itu tidak sama satu dengan yang lainnya karena ada perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum yang diundangkan itu pada saat dibuat dipandang sebagai kebutuhan, kemudian pada saat yang lain kebutuhan akan hukum itu sudah tidak ada lagi, maka adalah suatu tindakan bijaksana untuk menghapus hukum itu dan menggantinya dengan hukum baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman. Hal itu diungkapkan oleh al-Maraghi dan Rasyid Ridha dalam tafsirnya masing-masing (Manan, 2007: 156).

Fikih atau ijtihad dalam fikih adalah memberikan kerangka syar'i atas realitas, baik realitas individual maupun kolektif, realitas organisasi maupun negara. Antara fikih dan realitas mempunyai hubungan yang tak terpisahkan, sehingga ketika keduanya terpisah, di mana fikih berjalan di satu tempat dan realitas berjalan di tempat yang lain serta saling berjauhan, maka yang terjadi adalah saling melemahkan (al-Raysûni, 2000: 60). Realitas menjadi lemah secara syar'i karena tidak mendapatkan legitimasi syara', sedangkan fikih menjadi lemah karena jauh dari jangkauan kaum muslimin sebagai penggunanya.

Hal yang mendesak untuk dilakukan oleh para pakar hukum Islam saat ini adalah perlunya menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan merumuskan suatu metodologi sistematis dan mempunyai akar yang kukuh. Di sinilah letak pentingnya rumusan-rumusan metodologi kontemporer untuk menjaga keutuhan norma-norma keilahian, kemanusiaan, dan kemaslahatan yang benar bagi perkembangan kehidupan. Cita-cita ini akan terwujud apabila para ahli hukum Islam berani meninjau kembali sejarah perkembangan hukum Islam itu untuk menjawab berbagai tantangan dan permasalahan yang timbul kini dan esok (Manan, 2007: 158).

Menjawab tantangan dalam menghadirkan hukum Islam (hukum fikih) dalam format yang kontemporer tentunya diperlukan ijtihad yang kontemporer pula, dalam hal ini al-Qaradhawi (1995) menawarkan format ijtihad kontemporer, sebagaimana ditawarkan dalam bukunya yang berjudul *al-Ijtihad al-Mu'âshir*, sebagai berikut:

i. *Ijtihad Intiqa'i*. Maksud ijtihad *intiqa'i* adalah memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan putusan hukum.

ii. *Ijtihad Insya`i*. Maksud ijtihad *insya`i* adalah pengambilan konklusi hukum dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Atau cara seseorang mujtahid kontemporer untuk memilih pendapat baru dalam masalah itu, yang belum ditemukan di dalam pendapat ulama salaf. Boleh juga ketika para pakar fikih

terdahulu berselisih pendapat sehingga terkatub pada dua pendapat, maka mujtahid masa kini memunculkan pendapat ketiga.

iii. Integrasi antara *Ijtihad Intiqa`i* dan *Insya`i*. Di antara bentuk ijtihad kontemporer adalah ijtihad perpaduan antara *intiqa`i* dan *insya`i*, yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.

Namun demikian, al-Qaradhawi masih perlu melengkapi model ijtihad tersebut. Ijtihad kontemporer menurutnya harus menekankan pentingnya perhatian terhadap realitas sosial yang melingkupi. Dia mengatakan dalam bukunya yang berjudul *al-Ijtihâd wa at-Tajdîd baina ad-dhawâbith asy-Syar'iyyah wa al-Hâjât al-'Ashriyyah* bahwa memahami realitas sosial merupakan bagian kedua dari proses formulasi hukum, sebagai pelengkap teks-teks keagamaan yang pada dasarnya diturunkan untuk berdialog dengan realitas. Dengan demikian, kewajiban seorang mujtahid adalah mencermati seluk-beluk keadaan zamannya (al-Khadimi, 1995: 67). Ungkapan senada juga ditemukan dalam dalam Disertasinya yang kemudian dicetak menjadi buku yang berjudul *Fiqh az-Zakâh* yang menyatakan bahwa dalam berijtihad perlu mencari pendapat yang lebih unggul yang tidak menyimpang dari *maqâshid asy-syarî'ah* serta kaidah umumnya lalu disesuaikan dengan keadaan masa kini dan perkembangan masayarakat muslim di dalamnya. Karena suatu pendapat mungkin cocok dengan suatu

masa tertentu namun tidak cocok untuk masa yang lain, atau kadang cocok untuk lingkungan tertentu namun tidak cocok untuk lingkungan yang lain, sehingga para ulama seperti Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dan yang lainnya mengatakan bahwa fatwa bisa berubah seiring dengan perubahan tempat, masa, situasi dan kondisi (al-Qaradhawi, 1994: 9).

Pertanyaan kemudian, realitas sosial yang bagaimanakah yang dimaksudkan oleh al-Qaradhawi sebagai hal yang berpengaruh dalam proses formulasi hukum fikih? Hal itu akan dijawab dalam pembahasan berikut.

Pembahasan ini akan dimulai dengan memaparkan mengenai awal mula alur berpikir al-Qaradhawi dalam memandang Islam. Menurutnya Islam adalah agama realistis. Dengan dasar pemikiran semacam itu tentunya ketika Islam kemudian dihadirkan dalam wajahnya yang tidak realistis, hal itu tentunya tidak sejalan dengan semangat Islam. Setelah itu, akan dibahas mengenai fikih menurut pemahaman al-Qaradhawi dan pembahasan mengenai realitas sosial yang dipahami oleh al-Qaradhawi.

1. *Wâqi'iyyah al-Islâm* Menurut al-Qaradhawi

Wâqi'iyyah al-Islâm berarti bahwa Islam selain berisi tentang ajaran-ajaran akhlak yang bersifat ideal juga mempunyai cara tersendiri untuk memperlakukan realitas yang sedang bergulir. Hal itu, menurut al-

Qaradhawi (2001) bisa ditelusuri melalui ajaran-ajaran Islam dalam al-Qur`an maupun sunnah Rasul, di antaranya adalah sebagai berikut:

i. Al-Qur`an mengajarkan bahwa jika seseorang mendapat perlakuan jelek dari orang lain, maka ia diperbolehkan membalas secara setimpal. Ini terlihat dalam al-Qur`an surat an-Naħl: 126. Hal ini dipandang sebagai perlakuan yang realistis, tidak seperti ajaran Injil yang mengajarkan: "jika ada seseorang yang menampar pipi kananmu maka berikanlah pipi kirimu, jika ada orang yang mencuri bajumu maka berikanlah sarungmu". Ajaran seperti ini terlalu ideal yang mungkin bisa dilakukan oleh orang-orang *hawârī* yang mengikuti nabi Isa saat itu, namun hal itu tidak cocok untuk menjadi perundang-undangan umum untuk diterapkan sepanjang zaman.

ii. Dalam menjaga hak-hak manusia, Islam tidak membatasi dirinya dengan hanya mengajarkan tentang akhlak saja, namun lebih dari itu, Islam juga mengajarkan tentang aturan pidana (*al-'uqûbât*). Karena pada kenyataannya terkadang manusia tidak cukup hanya diberi pengarahan dan wejangan, namun perlu diberikan "pelajaran" untuk menghentikan kejahatannya. Bahkan dalam memberikan hukuman dalam Islam ada dua cara, yaitu pertama melalui ukuran yang pasti dan tidak boleh dikurangi melalui *al-hudûd* dan *al-qishâsh* yang telah ditetapkan oleh al-Qur`an, sunnah, dan Ijma', dan cara kedua melalui *ta'zîr*, yaitu hukuman yang diserahkan kepada yang berwenang.

iii. Adanya hukum khusus dalam keadaan darurat, baik darurat secara individual maupun kolektif. Dalam keadaan darurat hal-hal yang haram dalam keadaan normal bisa menjadi halal, baik dalam hal makanan, minuman, pakaian, dan lain sebagainya. Hal itu disyari'ahkan untuk memberikan jalan keluar bagi umat serta menolak adanya kesempitan dalam beragama.

iv. Islam mengakui adanya perubahan dalam kehidupan manusia, baik yang disebabkan karena rusaknya zaman, perkembangan pola hidup masyarakat, maupun munculnya keadaan yang memaksa. Menyikapi hal ini, para ahli fikih memperbolehkan adanya perubahan fatwa yang disebabkan oleh adanya perubahan waktu, tempat, kebiasaan, situasi dan kondisi. Para ahli fikih tersebut berpedoman pada apa yang telah dilakukan oleh para Sahabat, terutama *al-khulafa' ar-râsyidûn*.

v. Adanya *at-tadarruj* (berangsur-angsur) dalam mewajibkan ataupun mengharamkan sesuatu. Dalam mewajibkan sesuatu contohnya shalat pada awal mulanya diwajibkan hanya dua rakaat, puasa pada awalnya diberi keleluasaan untuk melakukan atau tidak, zakat pada awalnya ketika di Makkah diwajibkan tanpa disertai dengan *nishâb*, ukuran, dan *haul*, besarannya pun diserahkan pada orang yang memberi serta disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Begitu pula dalam hal mengharamkan sesuatu, tidak dilakukan secara mendadak, namun perlu ada persiapan matang secara psikologis untuk menerimanya. Hal

yang paling jelas terlihat dalam hal ini adalah pengharaman *khamr* (arak) yang dilakukan melalui beberapa tahapan sebagai mana dijelaskan dalam al-Qur`an.

Cara pandang seperti itulah yang mendasari pemikiran al-Qaradhawi dalam memandang realitas sosial kekinian. Jika Islam adalah agama yang realistis, tentunya hukum-hukumnya pun harus bersifat realistis, tidak mengesampingkan realitas yang sedang berjalan.

2. Fikih dalam Perspektif al-Qaradhawi

Dalam bukunya yang berjudul *Madkhal li Dirâsah asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah* al-Qaradhawi menerangkan mengenai hubungan antara syari'ah dengan fikih. Kedua istilah ini, menurutnya, sering disalahpahami oleh banyak orang, hingga ada yang mengatakan bahwa perbedaan antara keduanya adalah syari'ah berasal dari Allah sedangkan fikih adalah buatan manusia. Bahkan, dengan meyebarnya paham taklid dan fanatisme madzhab, sebagaimana dikatakan oleh Sayyid Sabiq (1996: 1/15) syari'ah dikerucutkan dan dipahami sebagai pendapat para ahli fikih.

Menurut al-Qaradhawi, syari'ah adalah segala sesuatu yang berasal dari Allah yang berupa hukum-hukum yang ditetapkan melalui al-Qur`an dan sunnah serta dari dalil-dalil lain, seperti ijma' dan qiyas. Sedangkan fikih[7]

[7] Menurut Abu Zahrah (1997: 8), fikih mengandung dua pengertian, pertama adalah mengetahui hukum-hukum syara', dan pengertian kedua, adalah mengetahui dalil-dalil setiap permasalahan secara terperinci. Sedangkan hubungan antara fikih dengan ushul fikih mirip dengan hubungan antara ilmu nahwu dengan penulisan dalam bahasa arab,

adalah ilmu yang berhubungan dengan cara pengambilan hukum-hukum syara' yang amaliyah dari dalil-dalilnya yang terperinci[8]. Fikih juga bisa diartikan sebagai kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Hubungan antara keduanya bagaikan hubungan antara jalan dan tujuan, jika syari'ah ibarat tujuan maka fikih adalah jalannya. Dengan demikian fikih adalah ilmu syar'i karena ia dibangun atas dasar wahyu ilahi. Peran akal manusia dalam menetapkan hukum dalam fikih selalu berada dalam koridor dasar-dasar syari'ah dan tidak terlepas dari batasan-batasannya (al-Qaradhawi, 2001: 21).

3. Realitas Sosial dalam Pandangan al-Qaradhawi dan Urgensinya dalam Proses Perumusan Hukum Fikih

Dalam bukunya yang berjudul *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadhârah,* al-Qaradhawi (1997: 292) mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan realitas adalah segala yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif; baik mengenai realitas alam, iklim, keadaan suatu tempat, atau kepribadian seseorang; baik mengenai realitas kaum muslimin atau para non-muslim. Pemahaman terhadap realitas ini menjadi penting, sebab

---

atau mirip hubungan antara ilmu mantiq (ilmu logika) dengan ilmu filsafat. Ushul fikih ibarat jalan yang harus ditempuh oleh seorang faqih. Misalnya untuk menjelaskan bahwa dalil al-Qur`an lebih kuat dari dalil sunnah, dalil sunnah lebih kuat dari dalil qiyas dan dalil-dalil dalam ushul fikih yang lain, dan seterusnya.

[8] Definisi pertama ini lebih dekat dengan definisi ushul fikih. Asumsi penulis, dalam pemikiran al-Qaradhawi antara fikih dan ushul fikih merupakan dua hal yang erat hubungannya dan tidak boleh dipisah-pisahkan karena sebagaimana dikatakan Khallaf, ushul fikih ibarat jalan yang harus ditempuh oleh seorang fakih.

dengan demikian memungkinkan untuk memberi jalan dalam mempertimbangkan bagaimana hubungan kita dengan realitas yang ada, serta bagaimana membatasi diri dalam menghadapi realitas. Apakah dengan itu realitas bisa diterima atau tidak? baik diterima secara keseluruhan atau sebagian. Hal yang juga penting diperhatikan juga adalah, apakah dasar penolakan dan penerimaan itu?

Untuk itu, realitas sosial perlu dicermati dan dikaji secara detil untuk sampai pada esensinya. Lebih-lebih seiring dengan kemajuan yang pesat dalam bidang ilmu dan teknologi yang berimbas pada perubahan perilaku manusia, tentunya menyisakan banyak ruang untuk dijadikan lahan kajian bagi para mujtahid untuk selanjutnya dapat memberikan hukum terhadapnya.

Sebuah ungkapan dalam ushul fikih mengatakan bahwa "*al-ħukmu 'ala asy-syai` far'un min tashawwurihi*" yang bisa diterjemahkan bahwa memberikan hukum terhadap sesuatu merupakan cabang dari penggambarannya atau bagian dari pendeskripsiannya. Dengan demikian, jika penggambaran atau pendeskripsian salah akan berakibat pada pemberian hukum yang salah pula.

Di situlah letak pentingnya mengkaji esensi realitas dalam berbagai bidangnya, politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Di samping itu, di era modern pergeseran paham mengenai posisi kaum perempuan juga perlu mendapat perhatian, mengingat dalam fikih klasik kebanyakan bernuansa

patriarkhis yang mendiskreditkan posisi perempuan. Di era modernitas seperti ini, lebih-lebih di negara-negara yang menganut demokrasi sebagai sistem pemerintahannya, posisi perempuan tentunya sangat jauh berbeda dengan apa yang berlaku di masa lalu.

Untuk menghasilkan hukum fikih yang tepat sasaran, perilaku Rasulullah dan para Sahabatnya dalam menyikapi realitas pada permulaan Islam perlu dikaji dan dijadikan referensi dalam memperlakukan realitas saat ini. Inilah metode yang dianut al-Qaradhawi. Contoh-contoh mengenai hubungan antara realitas sosial dan dalam proses perumusan hukum banyak ditemukan dalam berbagai buku dan artikel yang ditulisnya. Untuk lebih jelasnya, studi kasus kontemporer mengenai hal tersebut akan dibahas dalam Bab IV.

Untuk mendukung apa yang telah diungkap al-Qaradhawi mengenai pentingnya kajian terhadap realitas pada masa permulaan Islam, al-Qaradhawi tidak mengingkari apa yang telah dilakukan oleh Syaltout (2001) yang mengategorikan sunnah Rasul dalam kategori *sunnah tasyri'iyyah* dan *sunnah gairu tasyri'iyyah*, sebagaimana telah dipaparkan.

Untuk melangkah lebih detil lagi, sebagai bahan perbandingan, tulisan lain mengenai hal ini juga bisa ditemukan dalam bukunya Ibnu 'Asyur yang berjudul *Maqâsid asy-Syarîah al-Islâmiyyah* (1999: 153) yang menjelaskan bahwa dalam memahami sunnah Rasul perlu adanya penyelidikan mengenai situasi yang sedang berjalan saat itu, serta dalam keadaan bagaimana

sunnah tersebut muncul. Dalam hal ini Ibnu 'Asyur mengidentifikasi adanya 12 (dua belas) situasi di mana sunnah Rasulullah, baik *qaulī* (perkataan) maupun *fi'lī* (perbuatan) muncul. Sebagian dari dua belas situasi tersebut telah dibahas oleh al-Qarafi dan sebagian yang lain dikemukakan sendiri oleh Ibnu 'Asyur.

Dua belas situasi yang dimaksud berupa; situasi memberikan hukum syari'ah terhadap sesuatu (*ħâl at-tasyri'*), memberi fatwa, memutuskan suatu perkara (*ħâl al-Qadha`*), memberi perintah (*ħâl al-imârah*), memberi petunjuk/arahan (*ħâl al-hadyī wa al-irsyâd*), mendamaikan antara kedua belah pihak (*ħâl al-musħâl ahah baina an-nâs*), memberi isyarat kepada orang yang minta diberi isyarat (*ħâl al-Isyârah'ala al-mustasyîr*), memberi nasehat (*ħâl an-nashîhah*), meminta untuk melakukan hal terbaik (*haml an-nufûs 'ala al-akmal min al-ahwâl*), mengajarkan mengenai pelajaran "kelas tinggi" (*ħâl ta'lîm al-haqîqah al-'âliyah*), mengajari tata krama (*ħâl at-ta`dîb*), dan memberikan arahan yang tidak ada hubungannya dengan tasyri' (*ħâl at-tajarrud 'an al-irsyâd fi ma yata'allaq-u bi ghairi ma fi hi at-tasyri'*). Untuk lebih jelasnya bisa dirujuk dalam kitab *Maqâsid asy-Syarîah al-Islâmiyyah* karangan Ibnu 'Asyur.

Secara lebih sistematis, metode/pendekatan yang dilakukan oleh al-Qaradhawi dalam menyikapi hubungan antara realitas sosial dengan perumusan hukum fikih adalah sebagai berikut.

a. Mengumpulkan ayat-ayat al-Qur`an yang mendukung ide besarnya yang meyakini perlunya menampilkan hukum fikih yang bisa diterima oleh umat tanpa adanya unsur pemberatan. Di antara ayat-ayat al-Qur`an yang sering dijadikan dasar oleh al-Qaradhawi (2000: 71) dalam hal ini adalah ayat-ayat yang bertemakan keringanan yang diberikan oleh Allah kepada umat manusia, misalnya bisa ditemukan dalam surat al-Baqarah: 185, an-Nisa: 28, dan al-Mâidah: 6.

b. Mengetengahkan bukti-bukti yang jelas melalui hadis Rasulullah yang mendukung keyakinannya bahwa hukum bukanlah sesuatu yang statis, ia menerima perubahan-perubahan sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Misalnya sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, di mana Rasulullah bersabda, “permudahlah umat dan jangan persulitkan mereka, berilah mereka kabar gembira dan jangan biarkan mereka lari meninggalkan Islam” (al-Qaradhawi, 2000: 72). Selain itu al-Qaradhawi juga sering bersandar pada hadis-hadis yang sifatnya merekam suatu kejadian yang mendukung pendapatnya, seperti hadis yang menceritakan tentang seseorang yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya pada siang bulan Ramadhan.

c. Menelusuri praktek-praktek para sahabat Rasulullah dalam berhukum, di mana mereka tidak mengesampingkan realitas sosial.

Bahkan para sahabat Rasulullah dalam beberapa kasus memberikan hukum yang berbeda dengan hukum yang diberikan oleh Rasulullah karena didasari oleh perbedaan realitas. Misalnya, hukum thalak tiga yang diucapkan dalam satu kalimat dihukumi thalak satu di masa Rasulullah, sedangkan di masa Umar bin Khattab hal itu dihukumi sebagai thalak tiga.

d. Mengikuti jejak para salaf. Guna menancapkan akar mengenai keyakinan yang dianutnya, al-Qaradhawi sering mengutip kata-kata pada ulama terdahulu dalam menyikapi realitas sosial. Beberapa nama yang sering disebut-sebut dalam berbagai tulisan ilmiahnya adalah Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah[9], Al-Qarafi[10], dan Ibnu 'Abidin[11].

---

[9] Ibnu Al-Qayyim al-Jauziyyah (691-751 H/1292-1350 M). Nama lengkapnya Muhammad bin Abu Bakar bin Ayyub bin Sa'd, bin Huraiz az-Zar'i ad-Dimasyqi, Syamsuddin Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah. Ia adalah ahli fikih dan ushul fikih madzhab Hambali. Ia juga ahli hadis, nahwu, sastrawan, penceramah dan khatib. Lahir tahun 691 H di Damaskus. Pendidikannya ditempuh di tempat kelahirannya dengan mendengar hadis dari Taqiy Sulaiman, Abu Bakar Abd ad-Dâyim, Mut'im, Ibnu as-Syirazi, Ismail bin Maktum. Belajar bahasa arab pada Abu al-Fath, al-Majd al-Tunisi. Belajar fikih pada al-Majd al-Harani. Belajar ilmu fara`idh pada ayahnya Abu Bakar. Belajar ushul fikih pada as-Shafi al-Hindi dan Ibnu Taimiyyah. Karya-karyanya, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Aâlamîn* (ushul fikih), *Ħâdi al-Arwâh ila Dâr al-Afrâħ, Ighaśah al-Lahfân il fi Maṣâyid asy-Syaithân, Zâd al-Ma'âd fi Hadyi Khair al-'Ibâd* (hadis), *at-Turuq al-Hukmiyyah fi as-Siyâsah asy-Syar'iyyah* (fikih), dll. Meninggal dunia pada tahun 751 di Damaskus, dan dimakamkan di Bab as-Shagrir.

[10] Al-Qarâfī, (w. 680 H/1284 M). Nama aslinya Ahmad bin Idris bin Abdurrahman bin Abdullah bin Yallîn as-Sanhaji al-Mishri al-Maliki. Abul Abbas bergelar Syihab ad-Dîn. Lahir di Bahansa. Pernah berguru pada Izzuddin bin Abdussalam as-Syafi'i, Jamaluddin Ibn al-Hâjib, Syarafuddin al-Fakahâni, Abu Abdullah al-Bâqûri, Syarafuddin al-Karki, dan Abu Bakar al-Idrisi. Al-Qarafi adalah ulama besar, seorang imam terkemuka madzhab Maliki, ahli hadis, pemikir dan ahli fikih, ushul fikih, tafsir, ilmu-ilmu rasional, kalam dan nahwu. Karya-karyanya: *at-Tanqîħ* dan syarahnya, *Syarh al-Mahsûl Ar-Razī, Anwâr al-Burûq fi Anwâr al-Furûq* (ushul fikih), aż-Żakhîrah (fikih), *Syarh at-Tahżîb, al-Ajwibah al-Fakhirah'ala al-As`ilah al-Fâjirah fi Radd 'ala Ahl al-Kitâb, al-Amaniyyah fi Idrâk an-Nihâyah, al-Ahkâm fi al-Furûq bain al-Fatwa wa al-Ahkâm.* Meninggal dunia di Bidir Tin Mesir Kuno dan dimakamkan di Qarafah Kubra Mesir tahun 684 H.

Pada akhirnya, al-Qaradhawi menegaskan bahwa dalam fikih atau ushul fikih lama, realitas sosial yang menyebabkan perubahan fatwa[12] diidentifikasi sebanyak 4 (empat) macam, yaitu tempat, waktu, kebiasaan (‘*urf*), dan situasi atau kondisi. Setelah melalui kajian yang mendalam atas literatur-literatur fikih klasik dan perubahan yang terjadi seiring dengan lajunya waktu, al-Qaradhawi menambahkan 6 (enam) hal yang menurutnya juga mempunyai pengaruh dalam perubahan fatwa pada saat ini. Dengan demikian ada 10 (sepuluh) macam perkara (www.qaradawi.net) yang dianggap oleh al-Qaradhawi mempunyai pengaruh dalam perubahan fatwa

---

[11] Ibnu ‘Abidin (1198-1252 H/1714-1836 M). Nama aslinya Muhammad Amin bin Umar bin Abdul Aziz bin Najmuddin bin Muhammad Shalahuddin atau lebih dikenal dengan panggilan Ibnu ‘Abidin. Lahir di Damaskus tahun 1198. Ia didik dalam keluarga yang taat beragama. Pernah berguru pada Sa’id al-Hamawī dan belajar fikih mażhab Syafi;i. kemudian ia berguru pada Muhammad as-Sâlimi al-Umarī mengenai madzhab Hanafi. Setelah itu ia berguru pada al-‘Amir al-Misrī. Karangannya: *Radd al-Mukhtâr ‘ala ad-Durr al-Mukhtâr* yang dikenal dengan *Hâsyiyah Ibn ‘Abidin* (fikih), *Raf’u al-Anzâr, al-‘Uqûd ad-Duriyyah ‘ala Tanqîh al-Fatâwa al-Hamîdiyyah, Nasamâtul Ashâr ‘ala Syarh al-Manâr* (fikih), *Hâsyiyah al-Muthawwal* (balaghah), *ar-Rahîq al-Makhtûm* (ilmu waris), Hawâsyi Tafsir al-Baidhâwī. Meninggal di Damaskus tahun 1252 H dan dimakamkan di pemakaman Bab as-Shaghîr.

[12] Al-Qaradhawi lebih suka menggunakan ungkapan “perubahan fatwa” sebagaimana digunakan oleh Ibnu al-Qayyim daripada ungkapan “perubahan hukum-hukum” yang digunakan oleh majalah *al-ahkâm al-‘adliyyah* dengan dua alasan. *Pertama*, penyebutan kata “hukum-hukum” termasuk soal nash dan ijtihad serta qath’i dan żanni di dalamnya. Meskipun di sana pasti ada hukum-hukum yang yang tidak bisa berubah dan tidak boleh diganti, yaitu hukum-hukum nash yang qath’i dalam penetapan dan pengambilannya sebagai dalil. *Kedua*, perubahan hukum bukan hanya karena perubahan zaman, tetapi juga karena tempat dan keadaan sebagaimana telah diungkapkan oleh Ibn al-Qayyim. Maka penggunaan istilah “perubahan fatwa” di sini jelas lebih benar (al-Qaradhawi, 2001: 114). Dalam wawancara dengan TV al-Jazirah, 2007, al-Qaradhawi mengatakan lebih jelas lagi mengenai perbedaan hukum syar’i dengan fatwa. Menurutnya, hukum syar’i adalah perintah Allah (*khithab allah*) yang berhubungan dengan perilaku mukallaf, baik untuk melakukan, meninggalkan, atau memilih sesuatu. Dalam hal ini hukum tersebut ada lima, yaitu wajib, haram, mustahab, makruh, dan mubah. Sedangkan fatwa adalah *tanazzul al-ħukm* (menurunkan/memberikan hukum) atas suatu realitas (www.qaradawi.net).

(*mûjibât taghayyur al-fatwa*). Hal itu akan dijelaskan dengan disertai contoh masing-masing dalam paragraf berikut.

a. Perubahan situasi dan kondisi (*al-ħâl*). Perubahan situasi atau kondisi di sini bisa dicontohkan bahwa kondisi seseorang sedang sakit berbeda dengan kondisi sehat, situasi sedang dalam kesempitan berbeda dengan situasi leluasa, situasi sedang bepergian berbeda dengan situasi tinggal di rumah, dan lain sebagainya. Contoh dari hal ini adalah ketika ada seseorang datang kepada Ibnu Abbas menanyakan mengenai taubatnya si pembunuh, apakah diterima atau tidak? Kepada orang tersebut Ibnu Abbas mengatakan bahwa taubatnya pembunuh tidak akan diterima oleh Allah. Ketika orang yang bertanya tersebut telah pergi, salah seorang sahabat Ibnu Abbas berkomentar: "kami sebelumnya mendengar darimu tidak seperti itu". Lalu Ibnu Abbas menjawab: "ketika aku melihat mukanya, terlihat olehku dia sedang marah dan ingin membunuh seorang mukmin". Jika seandainya yang datang kepada Ibnu Abbas adalah orang yang telah membunuh orang lain lalu menyesal dan ingin bertaubat tentunya Ibnu Abbas akan mengatakan bahwa pintu taubat masih terbuka.
b. Perubahan zaman (*az-zamân*). Yang dimaksud dengan perubahan zaman di sini bukanlah perubahan dari tahun yang satu ke tahu yang lain, namun yang dimaksudkan adalah perubahan perilaku manusia

yang disebabkan oleh perubahan zaman. Zaman di mana kita hidup saat ini tidak sama dengan zaman orang-orang yang hidup di masa lalu. Perubahan mungkin juga diartikan sebagai perubahan perilaku manusia dari perilaku yang baik menjadi jelek, dari jelek menjadi lebih jelek, dan seterusnya. Contoh perubahan fatwa yang disebabkan karena perubahan zaman bisa dilihat dalam fatwa hukum mengenai hukuman bagi peminum *khamr* (arak). Pada masa Rasulullah tidak ada hitungan cambukan tertentu bagi peminum arak. Kemudian di masa Abu Bakar peminum arak dihukum 40 (empat puluh) kali cambukan. Pada masa Umar bin Khattab peminum arak dihukum dengan 80 (delapan puluh) kali cambukan. Yang cukup unik adalah bahwa di masa Ali bin Abu Thalib hukuman dikembalikan menjadi 40 (empat puluh) kali cambukan, padahal di masa Umar bin Khattab Ali lah yang mengusulkan agar peminum arak dicambuk 80 (delapan puluh) kali.

c. Perubahan tradisi (*al-'urf*). Maksud dari '*urf* di sini adalah segala sesuatu yang menjadi kebiasaan dalam kehidupan manusia, baik berupa perkataan ataupun perbuatan, baik ataupun buruk. Contoh mengenai hal ini bisa dilihat dari penetapan *nishâb* emas dan perak, di mana Rasulullah memberikan batas *nishâb* emas sebesar 20 Dinar (85 gram) perak sebesar 200 Dirham (595 gram). Pada saat itu, nilai 20 Dinar emas setara dengan nilai 200 Dirham perak dan *nishâb*

disandarkan pada hal itu. Namun ketika tradisi manusia berubah, di mana harga perak menurun dibandingkan harga emas, sehingga *nishâb* dengan mengunakan standar emas senilai 10 (sepuluh) kali lipat dibanding *nishâb* dengan menggunakan standar perak, maka yang paling tepat untuk saat ini adalah menggunakan standar emas sebagai *nishâb*. Demikian ini dikarenakan memiliki 85 gram emas lebih pantas dianggap kaya secara syar'i dari pada memilki 595 gram perak.

d. Perubahan tempat (*al-makân*). Tidak bisa dimungkiri bahwa perbedaan tempat berpengaruh pula pada pola pikir dan perilaku, sehingga mengakibatkan pula perubahan dalam segi hukum. Dalam hal ini desa tentunya berbeda dengan kota, negara dengan musim dingin berbeda dengan negara dengan musim panas, seorang muslim yang tinggal di negara muslim berbeda dengan yang tinggal di negara non-muslim, dll. Contoh dalam hal ini adalah dibolehkannya melakukan tayamum jika udara dalam keadaan sangat dingin dan tidak mamungkinkan memanaskan air.
e. Perubahan paradigma berpikir (*ar-ra'yu wa al-fikr*). Dengan terbukanya dunia saat ini menyebabkan mudahnya akses informasi dan intensifnya pola interaksi antar individu. Hal itu terkadang bisa berpengaruh cara pandang dan pola pikir seseorang sehingga bisa bergeser, dari cara pandang yang serba mempersulit menjadi lebih

memberikan kemudahan-kemudahan, dari paradigma tekstualis menjadi paradigma *maqâsid,* yang pada akhirnya merubah metodologi. Hal paling kentara dalam hal ini diwakili oleh Imam Syafi'i yang mempunyai dua *qaul*, yaitu *qaul qadîm* dan *qaul jadîd*.

f. Perubahan tingkat kemampuan dan kemungkinan (*al-qudrât wa al-imkânât*). Dengan adanya kemajuan secara revolusioner di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, menyebabkan masa kini lebih *powerful* dibandingkan masa lalu. Hal ini mempunyai pengaruh dalam hal hukum. Contohnya adalah adanya hadis Rasul yang melarang seseorang untuk mengetuk pintu pada tengah malam agar tidak mengagetkan istrinya. Pada saat sekarang ini, dengan adanya faksimil, telepon atau *handphone,* memungkinkan bagi seseorang untuk memberitahu perihal kedatangannya pada jam tertentu, sehingga tidak mengagetkan. Hal itu tentunya mengakibatkan larangan di atas sudah tidak harus diberlakukan lagi.

g. Perubahan kebutuhan manusia (*hâjat an-nâs*). Kebutuhan manusia terhadap sesuatu berubah-ubah dari masa ke masa. Hal-hal yang dulu dianggap sebagai kebutuhan tersier saat ini bisa menjadi kebutuhan sekunder. Sebagai misal, bagi orang yang hidup di negara teluk, kebutuhan terhadap kulkas (lemari es) tidak lagi bisa dianggap sebagai kebutuhan tersier. Dengan adanya realitas semacam itu, ketika berbicara masalah *nishâb* zakat tentunya harus

memiliki besaran yang melebihi kebutuhan dasar manusia, kebutuhan dasar untuk saat ini tidak hanya sandang, pangan dan papan, namun ada tambahan-tambahan lain yang disesuaikan dengan kebutuhan. Contoh lain dari perubahan kebutuhan manusia adalah sebuah pertanyaan dalam masalah nikah. Bolehkah seorang calon istri dalam akad nikah mengajukan syarat bagi calon suami untuk memperbolehkan si istri menyelesaikan pendidikannya sampai lulus kuliah? Jawabannya adalah boleh dan sah. Apalagi kalau si istri berprestasi secara akademis. Hal itu bisa mengacu kepada hadis Rasul: "syarat-syarat yang diajukan orang-orang muslim harus dipenuhi" (*al-muslimûn-a 'ala syurûthihim*).

h. Perubahan situasi dan kondisi kehidupan (*al-audha' al-hayâtiyyah*). Perubahan kondisi sosial politik merupakan hal yang tak terelakkan, seiring dengan hal itu, berubah pula cara pandang manusia. Contoh konkret mengenai ini adalah mengucapkan selamat hari raya kepada pemeluk agama lain, seperti selamat natal dan sebagainya. Hal itu tentu diperbolehkan asalkan penganut agama lain tersebut hidup berdampingan dengan umat Islam dalam kondisi penuh perdamaian. Apalagi kalau mereka adalah teman, tetangga, atau rekan kerja. Hal ini berbeda dengan fatwa Ibnu Taimiyyah yang mengharamkan hal tersebut.

i. Sesuatu yang sukar dielakkan *(umûm al-balwa)*. Para ahli fikih

mengatakan bahwa *umûm al-balwa* adalah menyebabkan hukum menjadi lebih ringan. Namun harus digarisbawahi bahwa hal itu berlaku untuk hukum-hukum yang tidak diharamkan secara *qath'i*. Contoh dalam masalah ini adalah adanya televisi, yang menayangkan acara yang baik maupun buruk. Fatwa yang mengharamkan menonton televisi tentunya tidak bisa diterima.

j. Perubahan pengetahuan terhadap sesuatu (*al-ma'lûmât*). Perubahan pengetahuan ini bisa dikategorikan menjadi dua, yaitu pengetahuan secara syar'i dan pengetahuan atas realitas kehidupan. Contoh untuk yang pertama, adalah kasus waris, dahulu al-Qaradhawi memfatwakan tidak bolehnya seorang muslim mewarisi dari seorang kafir, sebagaimana difatwakan oleh empat madzhab. Setelah menemukan adanya informasi lain yang lebih memadai dan lebih cocok akhirnya ia memfatwakan bolehnya seorang muslim mewarisi dari seorang kafir. Contoh untuk yang kedua adalah mengenai batas waktu orang hamil, dahulu dikatakan dalam fikih klasik bahwa masa kehamilan bisa sampai dua tahun dalam madzhab Hanafi, atau lima tahun dalam madzhab Maliki. Saat ini, dengan adanya kemajuan teknologi kedokteran seperti USG masalah kehamilan menjadi lebih jelas dan bisa dijadikan pegangan.

Sepuluh perkara yang disebutkan di atas terlihat mempunyai hubungan yang erat dengan realitas sosial kemasyarakatan, inilah yang kemudian bisa

disebut sebagai fikih realitas. Dalam arti realitas tersebut wajib dipertimbangkan dalam rangka menentukan hukum.

Dari paparan di atas dapat diambil simpulan bahwa dalam perspektif al-Qaradhawi, hubungan antara fikih dengan realitas sosial sangat erat sekali dan tidak boleh dipisahkan antara satu dengan yang lain. Fatwa hukum dalam fikih bisa berubah-ubah seiring dengan perubahan realitas sosial.

Meskipun realitas bisa berubah-ubah seiring dengan perubahan ruang dan waktu, namun fikih yang dihasilkan dari hasil interaksi dengan realitas tersebut tidak lantas menjadikannya sebagai produk yang murni buatan manusia. Fikih tetap sebagai ilmu yang syar'i mengingat masih adanya kontak langsung dengan syari'ah dan ada aturan mainnya tersendiri di dalamnya, berbeda dengan hukum buatan manusia yang murni berdasarkan pemikiran, logika, dan *common sense*.

FIKIH YANG DINAMIS DAN REALISTIS BERDASARKAN KERANGKA METODOLOGIS YUSUF AL-QARADHAWI

A. Fikih Realitas al-Qaradhawi

Dari paparan mengenai pemikiran al-Qaradhawi pada bab sebelumnya, serta hasil kajian atas tulisan-tulisannya, penulis mencoba mengetengahkan perspektif al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial kekinian *(fiqh al-wâqi)* [13] sebagai berikut.

1. Fatwa hukum bisa berubah-ubah dipengaruhi oleh realitas sosial yang melingkupinya. Hal ini bukan kaidah yang baru, karena para ulama terdahulu dari berbagai periode telah mempraktekannya, seperti Ibnu al-Qayyim, al-Qarafi, dan Ibnu 'Abidin.
2. Realitas sosial yang dimaksudkan adalah segala sesuatu yang ada di sekitar kehidupan manusia dan mempunyai pengaruh, baik pengaruh positif maupun negatif.
3. Sebelum diberikan suatu hukum tertentu, realitas sosial kekinian perlu dikaji secara mendalam untuk mengetahui hakikatnya.
4. Realitas sosial pada masa permulaan Islam perlu dipelajari dan dikaji untuk dijadikan model/contoh dalam memahami karakter syari'ah Islam serta tujuan syari'ah. Istilah-istilah yang digunakan pada masa permulaan Islam harus disesuaikan dengan pemahaman masa kini,

[13] Al-Qaradhawi menyebutkan kata *fiqh al-wâqi* dalam kitabnya yang berjudul *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadhârah* namun tidak membahas secara luas, hanya dijelaskan dalam beberapa paragraf saja. Beliau juga tidak menulis buku yang berjudul *fiqh al-wâqi*. Dalam hal ini penulis mencoba mengumpulkan tulisan-tulisannya mengenai *fiqh al-wâqi* yang "tercecer" di berbagai buku, majalah, website, dll. untuk dijadikan satu kesatuan pemikiran.

seperti kata *sha', mud, wisq, qullah, zirâ', dirham, dinar, auqiyah, rathl, qinthâr*, dll.

5. Sebagai pengamalan realistisitas (*wâqi'iyyah*) Islam, hukum fikih hendaknya bersifat realistis dalam arti tidak menyulitkan, namun memperhitungkan tingkat kemampuan mukallaf, sehingga jika pada keadaan tertentu seperti keadaan darurat hukum bisa berubah 180 derajat, seperti dalam keadaan darurat.
6. Fikih realitas tidak berdiri sendiri, ia adalah kelanjutan dari metode *istimbath* hukum (ushul fikih) yang telah berjalan selama ini. Ilmu ushul fikih lama tidak banyak membahas mengenai peran realitas sosial dalam proses formulasi hukum fikih[14], sedangkan untuk ushul fikih masa kini kajian mendalam atas realitas sosial tidak bisa dikesampingkan.
7. Fikih realitas tidak mengesampingkan tekstualitas al-Qur`an dan sunnah, namun perlu adanya keselarasan antara teks-teks al-Qur`an dan sunnah dan esensi tujuan syari'at yang universal.

Pertanyaan yang masih tersisa adalah, sejauh mana realitas sosial diterima atau ditolak dalam proses formulasi hukum. Apakah realitas secara mutlak bisa diterima ataukah ada kriteria tersendiri dalam

[14] Menurut Ibnu 'Asyur (1999: 118), ushul fikih lama hanya berkutat seputar pengambilan hukum dari teks-teks agama melalui qiyas. Menurut Jamal al-Barut (2000: 92) yang mengutip perkataan ad-Darraz bahwa pengajaran ushul fikih di Universitas al-Azhar hingga permulaan abad 20 terbatas pada kitab *Jam'u al-Jawâmi'* dan syarah al-Mahalli yang menurut al-Khudhari sebagai kumpulan perdebatan yang tidak banyak bermanfaat, ushul fikih seolah menjadi peninggalan bersejarah yang diteliti.

menerima atau menolak realitas yang sedang berlaku. Hal itu akan dibahas pada paragraf berikut.

B. Kriteria Realitas yang Bisa Dijustifikasi dan yang Tidak

Islam adalah agama yang *"sħâlihun li kulli zamân wa makân"* yang berarti bahwa ia adalah agama yang bisa diterapkan dan cocok dengan berbagai macam situasi dan kondisi yang melingkupi suatu masyarakat. Ini adalah konsekwensi Islam sebagai agama yang dibawa oleh Rasul terakhir (Ibnu Asyur, 1999: 231).

Di sisi lain, realitas kehidupan manusia senantiasa berubah bagaikan air sungai yang senantiasa mengalir, sehingga setiap kurun waktu yang berbeda mempunyai realitas yang berbeda pula.

Untuk itu, perlu adanya pemahaman yang tepat mengenai hubungan antara Islam sebagai agama terakhir dan realitas sosial yang selalu berubah; pemahaman bahwa setiap keadaan yang berbeda menyaratkan adanya penyikapan ke-Islam-an (penyikapan hukum) yang berbeda. Sebagai misal, hukum kondisi damai berbeda dengan hukum kondisi perang, hukum dalam keadaan normal berbeda dengan hukum dalam keadaan tidak normal seperti sakit, bepergian, dan lain sebagainya. Dalam hal ini al-Qaradhawi (2001: 19) mencontohkan bahwa Rasulullah dalam sunnahnya tidak memperlakukan orang yang lemah seperti memperlakukan orang yang kuat, tidak memperlakukan orang muda seperti memperlakukan orang tua,

tidak memperlakukan gadis muda seperti memperlakukan perempuan tua, dan tidak memperlakukan orang yang motivasinya sedang-sedang saja seperti memperlakukan orang yang bermotivasi kuat.

Sebagai konsekwensi dari pernyataan di atas, perlu adanya pemahaman yang jelas mengenai fleksibilitas Islam (*al-murûnah*; wilayah Islam yang bisa dinegosiasikan) dan mengenai yang konstan dalam Islam (*as-sabât*), yaitu dasar-dasar yang bersifat konstan dan tidak mungkin berubah dari masa ke masa (wilayah Islam yang tidak mungkin dinegosiasikan). Dalam menjawab permasalahan tersebut, al-Qaradhawi (2001: 243) mengetengahkan pembahasan mengenai hal-hal yang konstan dan fleksibel dalam syari'ah Islam (*as-sabât wa al-murûnah fi syarî'at al-islâm*) sebagaimana dijelaskan dalam tabel berikut.

Table I. perbandingan wilayah konstan dan wilayah fleksibel dalam Islam

Wilayah Konstan	**Wilayah Fleksibel**
Ibarat tujuan	Ibarat jalan yang ditempuh
Dasar-dasar Islam	Cabang-cabang Islam
Nilai-nilai agama dan akhlak	Hal-hal yang bersifat keduniaan dan amaliyah
Rukun Iman	Hal-hal selain yang disebutkan pada wilayah konstan dalam Islam,
Rukun Islam	
Hal-hal yang diharamkan	

secara meyakinkan seperti sihir, pembunuhan, perzinahan, riba, dan hal-hal yang secara pasti diharamkan dalam al-Qur`an dan Sunnah	sehingga cakupannya sangat luas dan disesuaikan dengan situasi, kondisi, serta kemaslahatan umat manusia
Induknya keutamaan seperti kejujuran, amanah, sabar, dan hal-hal lain yang masuk dalam kategori akhlak mulia serta dianggap oleh al-Qur`an dan sunnah sebagai cabang-cabang iman.	

Di sisi lain, realitas sosial mungkin bisa memberikan pengaruh posistif bagi kehidupan manusia, namun ada kemungkinan pula ia memberikan pengaruh negatif. Oleh karena itu perlu adanya verifikasi untuk menerima atau menolak realitas sosial yang sedang berjalan.

Hal itu akan mengarahkan pada cara penyikapan terhadap realitas sosial. Apakah Islam perlu melakukan justifikasi atau malah justru harus membebaskan diri dari dominasi dan selanjutnya melakukan perbaikan (*ishlah*) terhadap realitas yang tidak sejalan dengan ajaran Islam yang disebabkan oleh rusaknya zaman.

Menyikapi realitas yang bermata dua tersebut, al-Qaradhawi mengetengahkan pemikirannya, inilah yang akan dibahas pada paragraf selanjutnya.

1. Realitas Sosial yang Tidak Bisa Dijustifikasi

Tidak bisa dimungkiri bahwa saat ini masyarakat muslim berada di era materialisme dengan segala macam produknya dalam perekonomian dan kemasyarakatan serta segala macam kecenderungan dan aliran pemikiran materialis yang tidak sejalan dengan ajaran Islam.

Contoh-contoh nyata dalam hal tersebut, di antaranya adalah menjamurnya sistem bunga dalam bank, asuransi dan praktek-praktek perekonomian yang lain, mudahnya akses terhadap minuman keras dan narkoba, banyaknya kaum muslimin yang sudah tidak mengindahkan cara berpakaian secara syar'i, beredarnya film-film dan gambar-gambar yang mengarah pada pornografi dan pornoaksi, dan lain sebagainya.

Menghadapi realitas yang telah menyimpang semacam itu, al-Qaradhawi (2001: 288) menyikapinya melalui dua cara, yang *pertama*, dengan cara membebaskan diri dari dominasinya, serta melakukan perubahan ke arah yang lebih baik, dan yang *kedua*, dengan cara menghindari dan menolak pemikiran yang dengan mudahnya menjustifikasi realitas yang rusak dan menyimpang dari ajaran Islam yang lurus.

Contoh nyata dalam masalah hukum dalam hal ini adalah mengenai bunga bank, di mana sebagian orang menjustifikasinya dengan berbagai alasan, di antaranya adalah bahwa:

a. riba pada masa kini merupakan hal yang tak terhindarkan dalam muamalah secara umum, di mana bank-bank dan perusahaan-perusahaan tidak ada yang terlepas darinya, sehingga kebutuhan manusia terhadapnya tidak terelakkan;
b. meminjamkan uang kepada orang-orang yang membutuhkan dengan imbalan bunga secara resmi, akan memberikan keuntungan bagi para peminjam dan menghindarkan mereka dari kebangkrutan, sehingga hal ini akan memberikan kebaikan dan manfaat;
c. al-Qur`an mengharamkan riba dalam konteks yang besifat berlipat ganda (*adh'afan mudha'afah*) karena keterangan tersebut datang setelah kata riba dalam surat Ali Imran: 130. Jika keterangan tersebut tidak berarti apa-apa tentunya tidak akan disebut setelah kata riba.

Justifikasi atas riba tersebut, sebagaimana dilakukan oleh sebagian orang, bagi al-Qaradhawi adalah bentuk penghalalan atas sesuatu yang diharamkan oleh Allah dengan dalih modernitas dan sejalan dengan realitas kekinian. Hal itu terlihat sekali menyimpang dari ajaran al-Qur`an yang secara jelas telah mengharamkan riba.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa wilayah-wilayah konstan dalam Islam tidak menerima justifikasi dalam bentuk apapun.

2. Realitas Sosial yang Bisa Dijustifikasi

Realitas merupakan hal yang tidak bisa dikesampingkan dalam proses menentukan hukum. Namun tidak semua realitas dengan serta merta bisa dijustifikasi, sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan di atas. Namun demikian, perlu digarisbawahi bahwa wilayah konstan dalam Islam relatif terbatas dan lebih sempit jika dibandingkan dengan wilayah kedua, yaitu wilayah yang bersifat fleksibel dan bisa dinegosiasikan seperti terlihat dalam tabel I.

Meskipun wilayah yang kedua ini luas cakupannya, namun perlu adanya identifikasi untuk memberikan gambaran secara umum. Dalam literatur ke-Islam-an, wilayah ini juga disebut dengan wilayah ijtihad yang mencakup hal-hal sebagai berikut:

1. wilayah yang posisinya tidak diketahui secara pasti dan meyakinkan melalui dalil al-Qur`an dan sunnah (*qath'i as-tsubût wa ad-dilâlah*);
2. wilayah yang disebut oleh al-Qur`an secara *mujmal*;
3. wilayah yang didiamkan oleh al-Qur`an dan sunnah;
4. wilayah yang bersifat *juz`iyi* (bagian-bagian/cabang-cabang hukum).

C. Beberapa Contoh Kasus Kontemporer dalam Fikih Realitas al-Qaradhawi

Hubungan antara fikih dengan realitas dan bagaimana realitas sosial berpengaruh dalam proses menentukan hukum akan terlihat secara jelas dalam contoh-contoh yang akan diketengahkan pada pembahasan ini. Pembahasan contoh-contoh dimaksud dilakukan dengan cara mengambil sampel dari fatwa-fatwa al-Qaradhawi dalam beberapa bab dalam fikih, di antaranya adalah yang berhubungan dengan bab shalat, zakat, puasa, dan haji (dalam fikih ibadah), kepemimpinan perempuan (dalam masalah politik), dan mengucapkan selamat hari raya terhadap pemeluk agama lain (dalam masalah interaksi antar manusia/*mu'amalah*).

1. Hukum Menjamak Shalat karena Ada Kebutuhan

Pada dasarnya menjamak shalat didasarkan karena adanya beberapa sebab, di antaranya adalah karena perjalanan, turunnya hujan atau salju yang menimbulkan kerepotan jika menjalankan setiap shalat pada waktunya.

Selain itu, menjamak shalat bisa dilakukan karena adanya kebutuhan dan halangan dalam rangka menghindari kesusahan.

Ketika memberikan fatwa mengenai hukum menjamak shalat karena adanya suatu kebutuhan atau udzur dan halangan, al-Qaradhawi (1998: 3/712) melihat jauh ke belakang di mana Rasulullah, sebagaimana termuat

dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, pernah menjamak shalat padahal beliau tidak bepergian ataupun karena hujan. Lalu Ibnu Abbas ditanya oleh seseorang mengenai hal ini, dan dia menjelasakan bahwa Rasulullah tidak ingin memberatkan umatnya.

Contoh kontemporer yang dikemukakan dalam hal ini di antaranya adalah, seorang polisi lalu lintas yang mendapat giliran tugas pada waktu menjelang magrib sampai setelah isya`, seorang dokter yang sedang mengobati pasien yang tidak dapat ditinggalkan (seperti sedang melakukan operasi), warga muslim di negara-negara yang mempunyai musim panas, seperti di Eropa, di mana waktu isya` bisa mundur sampai pertengahan malam atau lebih, sementara mereka harus bangun di pagi hari untuk melakukan aktivitas kerja.

Fatwa al-Qaradhawi dalam hal ini berbeda dengan apa yang tercantum dalam fikih-fikih klasik yang memberikan ruang gerak aktivitas menjamak shalat secara sempit. Terlihat sekali bagaimana realitas sosial mempunyai pengaruh dalam perubahan fatwa.

2. Zakat Profesi

Profesi atau pekerjaan adalah salah satu sarana untuk mendapatkan penghasilan atau harta benda. Realitas saat ini berbeda dengan masa lalu, di mana pada saat ini melalui profesi seseorang bisa menghasilkan harta

benda yang melimpah ruah. Hal ini tidak populer dalam fikih klasik, sehingga pembahasan mengenai zakat profesi kurang mendapatkan ruang.

Menyikapi hal tersebut al-Qaradhawi melihat pada praktek zakat dalam syari'ah Islam, di mana zakat diwajibkan dalam banyak hal. Salah satu contoh yang diambil oleh al-Qaradhawi adalah zakat bagi para petani dari hasil panennya. Jika petani diwajibkan mengeluarkan 10% atau 5% dari hasil panennya yang *nishâb*-nya (batas minimalnya) 5 (lima) *wisq* atau 647 kilogram, maka kewajiban zakat bagi orang yang berpenghasilan lebih, bahkan berlipat ganda dibandingkan penghasilan petani, tidak bisa dinafikan, karena menafikan hal itu berarti mengesampingkan realitas yang sedang bergulir.

Dari sisi dalil al-Qur`an, al-Baqarah: 59 menyandingkan antara kewajiban mengeluarkan infak (zakat) dari apa yang dihasilkan oleh manusia dan apa yang dihasilkan (keluar) dari bumi, sehingga mewajibkan zakat hanya pada hasil bumi saja tentunya tidak dibenarkan, karena hal itu berarti memisahkan dua hal yang telah disandingkan oleh Allah dalam satu kumpulan.

Selain itu, dalam hal wajib atau tidaknya *al-ħaul* (telah berada di tangan selama setahun), al-Qaradhawi mengatakan bahwa setelah melakukan penelitian mendalam atas dalil-dalil yang berhubungan dengan zakat, setelah melihat hikmah syari'ah, dan setelah melihat tuntutan kemaslahatan pada masa sekarang ini, dia menyimpulkan bahwa *al-ħaul*

tidak disyaratkan dalam zakat profesi, namun zakatnya wajib dikeluarkan setelah menerima hasil/upah dari suatu profesi tertentu (al-Qaradhawi, 1994: 537).

3. Puasa bagi Perempuan Hamil dan Menyusui

Para ulama` sepakat bahwa perempuan hamil dan menyusui diperbolehkan berbuka puasa (tidak berpuasa). Namun mereka berbeda pendapat dalam hal mengqadha` dan membayar fidyah. Apabila perempuan tersebut hanya mengawatirkan keselamatan dirinya (tidak termasuk anaknya), kebanyakan ulama berpendapat bahwa mereka boleh berbuka puasa dan mengqadha`nya (tanpa membayar fidyah). Apabila perempuan tersebut menghawatirkan keselamatan anaknya, kebanyakan ulama juga berpendapat bahwa mereka wajib mengqadha'. Ada pula sebagian ulama yang berpendapat bahwa mereka wajib mengqadha` dan membayar fidyah. Dalam hal ini Ibnu Umar dan Ibnu Abbas berpendapat bahwa perempuan tersebut wajib membayar fidyah saja.

Menyikapi hal itu, al-Qaradhawi melihat pada realitas yang terjadi di mana ditemukan kasus perempuan yang setiap tahun hamil dan menyusui sehingga tidak mempunyai kesemptan untuk mengqadha`. Misalnya, pada suatu bulan puasa ia dalam keadaan hamil, pada bulan berikutnya menyusui, dan tahun selanjutnya hamil lagi dan seterusnya. Kalau perempuan dalam keadaan seperti itu diwajibkan mangqadha` puasa yang

ditinggalkan karena hamil dan menyusui, berarti ia harus berpuasa secara terus-menerus. Hal ini tentu saja merupakan sesuatu yang amat menyulitkan.

Dari tinjauan semacam itu, al-Qaradhawi memfatwakan bahwa perempuan hamil dan menyusui cukup memberi makan orang miskin (membayar fidyah) tanpa wajib mengqadha`.

4. Haji bagi Seorang Perempuan Tanpa Disertai Mahram

Pada prinsipnya, menurut ketetapan syari'ah Islam seorang perempuan tidak boleh bepergian sendirian tanpa ditemani suami atau mahramnya. Hal ini didasarkan pada hadis-hadis yang melarang hal tersebut, di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a. yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda, "seorang perempuan tidak boleh bepergian kecuali bersama mahramnya dan seorang laki-laki tidak boleh masuk ke tempat perempuan kecuali dia bersama mahramnya". Hadis-hadis senada juga diriwayatkan oleh Malik, Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah.

Para ahli fikih berbeda pendapat dalam memahami hadis di atas ketika dihadapkan dengan wajibnya haji. Dalam hal ini terdapat empat pendapat, yaitu:

a. Sebagian mereka berpegang teguh pada *zhâhir* hadis-hadis tersebut, sehingga mereka melarang perempuan bepergian tanpa disertai mahram meskipun untuk menunaikan ibadah haji.
b. Sebagian lagi mengecualikan perempuan tua yang tidak mempunyai gairah seksual.
c. Sebagian yang lain memberikan pengecualian apabila perempuan tersebut bersama perempuan-perempuan lain yang dapat dipercaya, bahkan sebagian mereka menganggap cukup dengan ditemani seorang perempuan muslimah yang dapat dipercaya.
d. Pendapat keempat menganggap cukup dengan perjalanan yang aman.

Dalam menyikapi permasalahn tersebut, al-Qaradhawi (1998: 1/446) memilih pendapat keempat, yaitu memperbolehkan perempuan bepergian (berangkat haji) tanpa disertai mahram asalkan dalam kondisi yang aman. Pendapat ini dipandang realistis oleh al-Qaradhawi dengan alasan adanya perbedaan zaman, di mana zaman sekarang orang bepergian sudah menggunakan alat-alat transportasi yang biasanya memuat banyak orang, seperti kapal laut, pesawat terbang dan bus yang menimbulkan rasa percaya dan menghilangkan kekhawatiran terhadap kaum perempuan. Hal itu tentunya berbeda dengan kondisi masa lalu di mana seseorang ketika

bepergian harus melewati padang pasir, dihadang perampok, dan sebagainya.

Dalam contoh ini terlihat sekali bahwa perubahan zaman berpengaruh pada perubahan hukum dalam perspektif fikih al-Qaradhawi.

5. Kepemimpinan Perempuan

Hal yang cukup menarik banyak perhatian adalah masalah kepemimpinan perempuan di mana dalam sebuah hadis Rasulullah bersabda, "tidak beruntung suatu kaum yang menguasakan urusan mereka kepada perempuan" (HR. Bukhari, Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i) dan sebuah ayat dalam al-Qur`an surat al-Ahzâb: 33 yang berbunyi, "hendaklah kamu tetap di rumahmu…".

Dengan adanya hadis dan ayat di atas, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan tidak dibenarkan keluar dari rumah kecuali karena darurat atau ada keperluan. Selain itu, ada juga yang melihat dari sisi lain yaitu dari sudut kaidah *saddu adz-dzarî'ah* (usaha preventif), karena apabila seorang perempuan aktif di luar rumah atau menjadi pemimpin maka ia akan bercampur baur dengan kaum laki-laki bahkan kadang-kadang berkhalwat dengannya padahal yang demikian itu haram, dan sesuatu yang membawa kepada yang haram adalah haram. Pendapat lain yang juga melarang kaum perempuan menjadi pemimpin adalah pemahaman yang diambil dari al-Qur`an (an-Nisa`: 34) bahwa laki-laki adalah sebagai

pemimpin bagi perempuan. Jika perempuan menjadi pemimpin, maka ia akan berkuasa terhadap laki-laki, sehingga akan terjadi pemutarbalikan aturan di mana perempuan menjadi pemimpin laki-laki.

Dalam menyikapi polemik seputar keaktifan dan kepemimpinan perempuan di kancah publik, al-Qaradhawi (1998: 2/521) pertama-tama menolak pengambilan dalil orang-orang yang melarang keaktifan di luar rumah, sebagai berikut :

Pertama, surat al-Ahzab: 33, adalah ayat yang khusus ditujukan kepada istri-istri Nabi sebagaimana tampak jelas dalam konteks kalimatnya. Meskipun sudah ada ayat ini, Aisyah ternyata masih keluar rumah bahkan turut serta dalam perang Jamal.

Kedua, mengenai hadis "tidak beruntung suatu kaum yang menguasakan urusan mereka kepada perempuan", yang dimaksud dalam hadis ini adalah kekuasaan umum atas seluruh umat, yakni memimpin negara. Dalam praktek umat Islam sepanjang masa terlihat bahwa perempuan boleh memegang kendali kekuasaan menurut spesialisasi masing-masing, bahkan ulama seperti Imam at-Thabari dan Ibnu Hazm memperbolehkan perempuan menjadi hakim dalam semua perkara.

Ketiga, ayat yang menyebutkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan itu adalah dalam konteks rumah tangga.

Dengan demikian tidak ada alasan bagi al-Qaradhawi untuk melarang kaum perempuan untuk melakukan aktivitas di luar rumah, bahkan untuk

menjadi anggota parlemen. Hal ini juga didasari adanya suatu keadaan di mana kadang-kadang keperluan sosial politik lebih penting daripada keperluan pribadi. Hal itu tentunya menuntut perempuan untuk keluar ke tengah-tengah kehidupan.

Dalam hal ini al-Qaradhawi masih belum sampai pada memperbolehkan perempuan untuk menjadi pemimpin negara, adapun selain itu, bahkan untuk menjadi anggota parlemen, dia cenderung memperbolehkan.

6. Mengucapkan Selamat Hari Raya bagi Seorang Muslim terhadap Pemeluk Agama Lain

Ada sebagaian ulama yang berpendapat bahwa mengucapkan selamat hari raya kepada pemeluk agama lain, seperti mengucapkan "selamat Natal", adalah dosa besar karena berarti menyetujui kebatilan, kekafiran mereka, dan mendukung mereka terus terjerumus di dalamnya serta berarti ikut serta dalam bagian ajaran mereka.[15] Di samping itu, Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *Iqtidha` ash-Shirâth al-Mustaqîm Mukhalafatu Ahl al-Jahîm* bersikap keras dalam menyikapi masalah ini.

Dalam menyikapi permasalahan ini, al-Qaradhawi (1998: 3/842) melihat pada konteks sosial di mana orang-orang muslim yang hidup di Eropa dan Amerika merasakan perlakukan baik dari orang-orang non muslim. Seorang pembimbing mahasiswa yang non-muslim dengan ikhlas

[15] Fatwa MUI, sejauh pengetahuan penulis, adalah mengharamkan bagi kaum muslimin untuk mengucapkan selamat atas perayaan hari raya agama lain.

membimbing mahasiswanya yang muslim, dokter non-muslim mengobati pasiennya yang muslim, serta terdapat hubungan-hubungan erat yang lain dalam mata rantai kehidupan seperti hubungan tetangga, rekan kerja, dan kawan sekolah.

Dalam ajaran Islam juga terdapat ayat dalam surat al-Mumtahanah: 8-9, di mana Allah membedakan antara orang-orang (non-muslim) yang tidak memerangi kaum muslimin dan yang memerangi. Dalam surat al-Maidah: 5 juga disebutkan bahwa sembelihan non-muslim halal dimakan dan perempuan non-muslim boleh dinikahi.

Dengan melihat realitas sosial serta adanya dalil-dalil dalam Islam al-Qaradhawi memfatwakan bahwa mengucapkan selamat bagi seorang muslim kepada pemeluk agama lain tidak dilarang, alias diperbolehkan. Dalam mengomentari sikap Ibnu Taimiyah yang memfatwakan larangan dalam masalah ini, al-Qaradhawi beralasan bahwa Ibnu Taimiyyah memfatwakan hal itu karena kondisi zamannya menghendaki hal itu, seandainya ia hidup di zaman sekarang, maka ia akan melihat interaksi antar manusia, di mana seolah dunia seperti suatu desa, dan dia juga akan melihat bagaimana kebutuhan orang-orang muslim dalam berhubungan terhadap umat non-muslim. Begitu juga jika dia melihat bagaimana kebutuhan dakwah Islamiyyah untuk lebih dekat dengan massa, dan perlunya menampakkan Islam dengan wajah yang ramah, damai, tidak kasar, keras, serta perlunya memberikan kabar gembira dan bukan

ancaman, maka tentunya Ibnu Taimiyyah akan merubah pendapatnya atau dengan meringankannya, karena dia selalu melihat tempat, waktu dan keadaan dalam setiap fatwanya.

D. Menimbang Fikih Realitas al-Qaradhawi

Dari paparan mengenai persepektif fikih al-Qaradhawi dalam menyikapi realitas sosial yang sedang bergulir dan contoh-contoh kasus yang kontemporer yang diketengahkan terlihat bahwa fikih yang ditawarkan oleh al-Qaradhawi selain membawa maslahat dan meringankan umat namun juga menjadikan hukum-hukum yang dihasilkan menjadi kontemporer dalam arti tidak menciptakan jarak antara hukum dengan umat, atau dengan kata lain fikih realitas al-Qaradhawi menghasilkan hukum-hukum yang membumi, realistis dan dinamis.

Namun demikian, sebagai sebuah produk pemikiran manusia yang tidak terjaga dari kesalahan (*ma'sum*), fikih al-Qaradhawi layak untuk dikaji oleh siapapun, yang pada akhirnya bisa ditolak ataupun diterima.

Beberapa tulisan melihat bahwa fikih realitas yang diketengahkan oleh al-Qaradhawi memiliki beberapa kelemahan, di antaranya adalah tulisan Shiddiq al-Jawi (www.swaramuslim.net) yang mengatakan bahwa fikih realitas al-Qaradhawi mempunyai tiga kelemahan, yaitu:

1. Kelemahan Tatabbu' ar-Rukhash.

Apa yang digagas al-Qaradhawi sebagai fikih *taysîr*, dalam ungkapan para ahli ushul fikih, disebut dengan *tatabbu' ar-rukhash*, yaitu mengambil pendapat yang teringan di antara hukum-hukum syari'ah ketika terjadi perbedaan pendapat. Az-Zuhaili mengungkapkan istilah ini dengan ungkapan *ikhtiyâr al-aysar* (memilih pendapat termudah) (Az-Zuhaili, 1996: 39). Hal ini serupa dengan manhaj al-Qaradhawi yang selalu menekankan prinsip kemudahan dan keringanan.

Di antara ulama ushul telah terjadi perbedaan pendapat dalam *masalah tatabbu' ar-rukhash*. Menurut Muhammad Husain Abdulah dalam *Al-Wâdhih fî Ushûl al-Fiqh* dalam masalah ini ada 3 pendapat. *Pertama,* ada ulama yang melarang *tatabbu' rukhash*, seperti Imam Ahmad (dalam satu riwayatnya), Abu Ishaq al-Marwazi, Imam asy-Syatibi, Imam al-Ghazali, ulama Hanabilah, dan ulama Malikiyah (Az-Zuhaili, 1996: 40). *Tatabbu' rukhash* dilarang karena merupakan kecenderungan berdasarkan hawa nafsu, sedangkan syari'ah melarang mengikuti hawa nafsu. *Kedua*, ada ulama yang membolehkan *tatabbu' ar-rukhash* secara bersyarat, misalnya Imam al-'Izz bin Abdissalam. Menurut beliau, jika *tatabbu' ar-rukhash* terjadi pada masalah yang keharamannya menurut syari'ah sudah masyhur maka tidak boleh. Pengertiannya, jika masalahnya tidak masyhur, boleh *tatabbu' ar-rukhash* (Abdullah, 1995: 376). *Ketiga*, ada ulama yang membolehkan tatabbu' ar-rukhash (tanpa syarat seperti no. 2 di atas), misalnya al-Qarafi (bermadzhab Maliki), dan ini merupakan pendapat yang

râjih (kuat) di kalangan ulama Hanafiyah, seperti Kamal ibn al-Hamam dalam kitabnya, At-Tahrîr, dan Ibnu Abdisysyakur, dalam kitabnya, Musallam ats-Tsubût. Dalilnya antara lain hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. tidak pernah memilih satu pun di antara dua perkara kecuali yang paling mudah di antara keduanya, selama bukan dosa (HR al-Bukhari, Malik, dan at-Tirmidzi).

Dengan demikian, menurut Shiddiq al-Jawi fikih taysir al-Qaradhawi dalam hal ini tidak mempunyai dalil yang kuat sebagaimana terjadi perdebatan dalam *tatabbu' ar-rukhash*.

2. Kekeliruan Kaidah Perubahan Hukum (*taghayyur al-aħkâm*)

Dalam kitab kodifikasi undang-undang Daulah Utsmaniyah, yakni *Majallah al-Ahkam Al-Adliyah*, pasal 39, yang berbunyi: *Lâ yunkaru taghayyur al-aħkâm bi taghayyur az-zamân* (perubahan hukum karena perubahan zaman tidak diingkari/boleh) (Az-Zuhaili, 2001: 1181). Kaidah ini sebenarnya sangat lemah, lagipula sering disalahpahami, seakan-akan faktor satu-satunya yang mengubah hukum adalah zaman; atau semisalnya seperti tempat, kondisi, dan adat. Padahal, dengan mencermati kitab I'lâm al-Muwaqqi'în, karya Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, yang sering dirujuk sebagai sumber kaidah ini, akan jelas bahwa duduk perkaranya tidaklah demikian. Yang benar, perubahan hukum itu terjadi karena adanya nash itu sendiri, yang menunjukkan perubahan hukum, bukan karena faktor waktu, zaman, dan sebagainya (Sa'id, 1995: 309). Waktu dan tempat tidak dapat

mengubah hukum jika tidak ada nash yang menunjukkan perubahan hukum. Ibnu Qayyim mencontohkan, Rasulullah saw. tidak menjatuhkan hukum potong tangan pada saat perang. Tindakan Rasul itu bukan karena perang itu sendiri, tetapi karena ada nash lain yang menetapkan tidak dilaksanakannya hukum potong tangan pada saat perang (Al-Jauziyah, 2000: 463).

Dengan demikian, perubahan hukum berdasarkan perubahan realitas sosial sebagaimana didengung-dengungkan al-Qaradhawi adalah sebuah kesalahan dalam memahami syari'ah, karena yang sesungguhnya merubah hukum adalah *nash*.

3. Menjustifikasi Realitas yang Rusak

Pendapat fikih yang keliru dan lemah pada dasarnya masih tergolong pendapat Islami (*ar-ra'yu al-islâmî*), selama masih berlandaskan dalil atau *syubhah ad-dalîl* (dalil syari'ah yang lemah) seperti *al-Istihsân*, *al-Mashâlih al-Mursalah*, atau konsep *tatabbu' ar-rukhash*. Namun, mungkin orang lupa, bahwa dulu ketika para ulama mencetuskan pendapat-pendapat itu, mereka hidup dalam masyarakat Islami dan dalam Daulah Khilafah Islamiyah sehingga pendapat-pendapat mereka dapat dinilai sebagai opini intelektual murni yang tidak akan menimbulkan suatu bahaya (*al-madharrah*), karena mereka hidup dalam suasana kehidupan Islami. Para ulama semata-mata berijtihad, bukan melakukan justifikasi terhadap

penyimpangan agama. Ini jelas berbeda dengan *fiqh al-wâqi'* gagasan al-Qaradhawi, yang lahir di tengah masyarakat yang tidak Islami, dalam sistem kehidupan yang didominasi oleh sistem demokrasi sekular yang kufur.

Tulisan lain yang mengkritik perspektif fikih al-Qaradhawi adalah al-Yamani (www.assunnah.cjb.net) dalam sebuah buku yang berjudul *Kasyfu al-Litsâm 'an Mukhalafati al-Qaradhawi li Syarîah al-Islâm*. Dalam buku tersebut perspektif fikih al-Qaradhawi dianggap menyimpang dari tata cara pengambilan hukum (*istidlâl*) yang benar. Penyimpangan-penyimpangan al-Qaradhawi dari pemahaman al-Qur`an dan sunnah yang lurus diungkap oleh al-Yamani secara panjang lebar.

Oleh al-Yamani, al-Qaradhawi dianggap sebagai penganut rasionalis sebagaimana tokoh-tokoh al-Ikhwan al-Muslimun yang lain seperti Muhammad al-Ghazali, yang banyak menggunakan logika dalam memahami teks-teks agama, sehingga menyimpang dari pemahaman ulama` salaf.

Salah satu contoh adalah pendapat al-Qaradhawi dalam hal mencintai orang non-muslim. Dalam sebuah buku yang berjudul *Ghairu al-Muslimîn fi al-'Âlam al-Islamy* al-Qaradhawi mengatakan bahwa mahabbah (rasa cinta) seorang muslim kepada non-muslim itu tidak berdosa. Hal ini didasarkan pada pemahaman dalam Surat al-Mumtahanah: 8-9, di mana Allah berfirman:

"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil © Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim" (Q.S. al-Mumtahanah: 8-9).

Dalam mengomentari pendapat al-Qaradhawi tersebut al-Yamani (www.assunnah.cjb.net: 27) mengatakan bahwa pola pikir al-Qaradhawi terkesan aneh dan memelintir dalil al-Qur`an agar sesuai dengan pendapatnya yang menyimpang. Padahal pada ayat pertama surat tersebut (al-Mumtahanah) Allah mengawali dengan larangan mencintai musuh-musuh Allah, sebagaimana Firman-Nya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu…" (Q.S. al-Mumtahanah: 1).

Singkatnya, kritikan al-Yamani terhadap al-Qaradhawi adalah bahwa pola pikir rasional dan berdalih pada realitas kontemporer mengakibatkan persepkif fikih al-Qaradhawi menyimpang dari pemahaman yang benar, bahkan dianggap keluar dari koridor syari'ah, sehingga harus ditolak.

Sekali lagi, fikih realitas al-Qaradhawi adalah sebuah produk pemikiran yang bisa ditolak dan diterima. Namun bisa dijelaskan di sini bahwa dalam mengkritik pemikiran seseorang tentunya harus ada standar yang disepakati antara pengkritik dan yang dikritik, misalnya perlu adanya pemahaman yang sama tentang suatu istilah seperti istilah *tatabbu' ar-rukhash,* perubahan hukum berdasarkan perubahan realitas sosial, dan rusaknya zaman. Tanpa adanya pemahaman yang disepakati antara kedua belah pihak, yang terjadi kemudian hanyalah debat kusir.

Inilah yang menurut penulis terjadi pada dua pengkritik yang dipaparkan di atas. Sebagai contoh, pengkritik pertama mengatakan bahwa al-Qaradhawi melakukan *tatabbu' ar-rukhash* sedangkan al-Qaradhawi sendiri menolak hal tersebut. Dalam hal ini terlihat adanya perbedaan pemahaman mengenai *tatabbu' ar-rukhash* antara apa yang dipahami pengkritik dan apa yang dipahami yang oleh al-Qaradhawi sebagai pihak yang dikritik.

Dalam kasus pengritik kedua, menganggap bahwa menempatkan posisi penting bagi realitas sosial dalam proses menetukan hukum/fatwa adalah sesuatu yang salah, karena pengkritik termasuk pendukung pendapat yang meyakini bahwa perubahan hukum adalah karena adanya nash yang lain, sehingga yang menyebabkan perubahan hukum adalah nash (bukan realitas sosial) di mana hal itu tidak bisa dipahami secara rasional. Sedangkan al-Qaradhawi berpandangan bahwa Islam agama yang realistis sehingga

hukum-hukum dalam Islam juga bersifat realistis, hal itu tentuya bisa dicerna dengan akal (rasional). Selain itu, menurutnya (2001: 10) dalam memberikan hukum juga perlu diberikan penjelasan hikmah yang terkandung dalam syari'ah sehingga bisa diterima akal dan membuat hati tenang. Dalam hal ini, yang terjadi adalah adanya standar yang berbeda antara pengkritik dan yang dikritik, sehingga keduanya tidak akan sampai pada sebuah titik temu.

Terlepas dari semua itu, menurut analisa penulis, fikih realitas al-Qaradhawi dikritik, setidaknya, dalam dua hal:

Pertama, al-Qaradhawi cenderung memilih hukum-hukum yang paling mudah dalam kasus-kasus yang di dalamnya terdapat beberapa pendapat ulama' dengan alasan memberi kemudahan bagi umat dan membuat hukum menjadi kontemporer. Hal ini memberikan kesan bagi para pengkritiknya bahwa dia menggampangkan permasalahan.

Kedua, pilihan al-Qaradhawi tersebut, kadang tidak diikuti dengan dalil-dalil yang paling kuat. Hal inilah yang menyisakan ruang bagi para pengkritik untuk menganggap bahwa pengambilan dalilnya kurang berdasar.

Contoh konkretnya adalah dalam fatwanya mengenai hubungan antara muslim dengan non-muslim di mana dia menjadikan bolehnya seorang muslim menikah dengan ahli kitab sebagai dalil bolehnya rasa cinta antara muslim dengan non-muslim tanpa memerinci perbedaan antara cinta syar'i

dan cinta tabiat/alamiah. Cinta tabiat memang dibolehkan namun cinta syar'i tidak dibolehkan, hal ini bisa dipahami karena yang boleh menikah dengan ahli kitab adalah seorang laki-laki muslim (bukan perempuan muslimah) dengan harapan seorang suami bisa membawa istrinya untuk beriman, karena asumsinya adalah bahwa seorang suami sangat memungkinan untuk memengaruhi istrinya. Sebaliknya, Islam mengharamkan pernikahan seorang perempuan muslimah dengan pria ahli kitab, supaya hal itu tidak menyebabkan kepatuhan seorang istri kepada pria ahli kitab dan kemudian sang istri meninggalkan agamanya (al-Yamani, www.assunnah.cjb.net: 24).

Fatwa al-Qaradhawi yang kurang terperinci tersebut menyebabkan bobot fatwanya bisa dilemahkan oleh para pengkritik dan dianggap pengambilan dalilnya kurang kuat.

Bagi al-Qaradhawi kedua kritikan di atas bukan sebuah hal yang tidak bisa di-*counter* balik, karena dalam mengusung fikih realitas al-Qaradhawi mempunyai alasan yang sangat kuat, yaitu bahwa Islam adalah agama yang realistis dan tidak menafikan peran akal di dalamnya, sehingga hukum-hukum dalam Islam dapat dimengerti dan mempunyai tujuan tertentu yang bisa dipahami oleh manusia. Hal ini menjadi ciri tersendiri dalam metode berfatwa al-Qaradhawi, di mana dia sebisa mungkin menjelaskan hikmah di balik syari'ah agar umat merasa tentram dengan hikmah tersebut.

Selain itu, al-Qaradhawi juga mempunyai cara tersendiri dalam menanggapi dalil-dalil yang dianggap oleh para pengkritiknya bahwa cara pengambilan hukum al-Qaradhawi kurang kuat dengan mengatakan bahwa apa yang ditempuhnya mempunyai akar yang kuat dalam bentangan sejarah tasyri' Islam, sebagaimana dijelaskan penulis dalam pembahasan sebelumnya bahwa al-Qaradhawi sering mengulang pendapat-pendapat para salaf seperti Ibnu al-Qayyim, al-Qarafi, dan Ibnu Abidin.

Di atas semua itu, al-Qaradhawi berkeyakinan bahwa realitas kontemporer menghendaki jawaban fikih yang kontemporer pula, sehingga fikih yang jauh dari jangkauan umat harus dihindari.

Kekurangan yang diketengahkan oleh para pengkritik al-Qaradhawi merupakan hal yang mungkin diperbaiki, sehingga perspektif fikih realitas al-Qaradhawi tetap bisa diterima.

Bagi penulis, kekurangan perspektif fikih al-Qardhawi terletak pada kekurangpastiannya dalam memberikan kerangka metodologis yang menjelaskan hubungan antara fikih dengan realitas sosial. Jelasnya, fikih realitas al-Qaradhawi belum disimpulkan menjadi sebuah kaidah besar, seperti yang pernah dilakukan oleh sebagian ulama fikih madzhab Maliki dan sebagian besar madzhab Hanafi, di mana sebagaimana dijelaskan Az-Zuhaili (2001: 2/850) dalam ushul fikihnya bahwa dalam dua madzhab tersebut ada kaidah yang menyatakan bahwa tradisi yang bersifat praktis (*al-'urf al-'amalî*) bisa men-*takhshish* terhadap *nash*. Contohnya dalam hal

ini adalah ketika ada dalil yang mengharamkan riba pada makanan, maka menurut Hanafiyyah yang diharamkan terbatas pada jenis makanan yang lumrah/makanan pokok, seperti gandum. Contoh lain sebagaimana dikemukakan Ibnu Asyur (1999: 235) dalam hal ini adalah bahwa fikih Imam Malik memperbolehkan kaum perempuan dari kalangan ningrat untuk tidak menyusui anaknya, karena tradisi tersebut berlaku di masa Imam Malik hidup. Padahal tertera secara jelas dalam al-Qur`an surat al-Baqarah: 233 bahwa "para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh…". Dalam hal ini ayat tersebut hanya khusus berlaku bagi kaum perempuan yang bukan dari kalangan ningrat.

Dalam hubungan antara perumusan hukum dengan realitas sosial, al-Qaradhawi baru sampai pada penekanan pentingnya perhatian pada realitas sosial dalam proses formulasi hukum dan belum sampai mengatakan bahwa "realitas sosial bisa men-*takhshish* keumuman *nash*", meskipun menurut penulis, secara samar-samar sebenarnya fikih realitas al-Qaradhawi mengarah pada hal itu. Sebagai contoh dalam menanggapi hadis "tidak beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan" al-Qaradhawi mengetengahkan dalil-dalil realitas sosial (seperti sistem demokrasi, dll.) untuk sampai pada kesimpulan yang mengesahkan kepemimpinan perempuan di masa kini.

Perspektif al-Qaradhawi yang seperti ini, menurut penulis, adalah imbas dari sikapnya yang menganut paham *wasathiyyah* (moderat, bersikap

Blog: http://kangsalim79.blogspot.com, Email: aburoyyan96@gmail.com; salimira2006@yahoo.com

tengah) dalam segala hal, sehingga terkadang menimbulkan ketidakjelasan sikap.

Terlepas dari semua itu, perspektif fikih al-Qaradhawi layak dijadikan referensi dalam berfikih, terutama dalam menyikapi kehidupan modern saat ini, kebutuhan umat Islam atas fikih yang lahir dari lubuk realitas kontemporer merupakan sebuah keniscayaan. Sebab, fikih adalah hal yang tak terpisahkan dari keseharian setiap muslim di seluruh penjuru dunia, termasuk di Indonesia yang merupakan komunitas muslim terbesar di dunia.

Untuk itu, pembahasan selanjutnya akan mencoba melihat realitas sosial ke-Indonesia-an melalui perspektif fikih realitas al-Qaradhawi.

Blog: http://kangsalim79.blogspot.com, Email: aburoyyan96@gmail.com; salimira2006@yahoo.com

MELIHAT KASUS-KASUS KONTEMPORER DI INDONESIA MELALUI PERSPEKTIF FIKIH AL-QARADHAWI

Kasus-kasus di Indonesia, sebagaimana telah disinggung dalam latar belakang tulisan ini (Bab I) perlu dilihat dari perspektif fikih realitas, di mana realitas sosial yang berbeda, yang diidentifikasi oleh al-Qaradhawi ada 10 (sepuluh) hal, bisa menghasilkan konklusi hukum yang berbeda. Mengenai hal ini akan diangkat 3 (tiga) kasus, yaitu kasus pembuatan wig yang dilakukan oleh masyarakat di Brebes, Jawa Tengah, polemik seputar pencalonan Presiden wanita, dan menjamak shalat karena kemacetan lalu lintas.

1. Pembuatan Sanggul dan Wig oleh Masyarakat di Brebes, Jawa Tengah

Bagi masyarakat di sebuah desa di Kabupaten Brebes, Jawa Tengah, tradisi membuat sanggul dan wig adalah mata pencaharian utama mereka. Dengan membuat sanggul dan wig mereka bisa menyambung hidup (*dharuriyat hifdu an-nafs*), menghidupi dan menyekolahkan anak-anak (*dharuriyat hifdu an-nasl*) dan bisa melakukan aktivitas keseharian (*al-hajiyat*) sehingga meninggalkan mata pencaharian yang sudah mapan sejak bertahun-tahun sama artinya dengan menghalangi jalan urat nadi kehidupan mereka dan menjadikan kehidupan mereka dalam kesempitan (*al-ħaraj*).

Di sisi lain, dalam beberapa hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, di antaranya adalah yang diriwayatkan dari Asma` binti Abu Bakar (hadis

nomor 2122) dia berkata, “seorang perempuan mendatangi Rasulullah dan bertanya, wahai Rasulullah, aku mempunyai anak yang akan menikah, namun rambutnya rontok karena ketombe, apakah aku boleh menyambung rambutnya? Maka Rasulullah bersabda, “Allah melaknat perempuan yang menyambung rambut dan yang meminta disambung rambutnya”.

Dalam menjelaskan hadis ini, an-Nawawi (1998: 14/268) selaku penyarah kitab Shahih Muslim mengatakan bahwa hadis ini berlaku umum, sehingga menyambung rambut dengan menggunakan rambut manusia adalah haram secara mutlak tanpa adanya pengecualian.

Dalam hal ini terjadi pertentangan antara realitas sosial dengan teks hadis. Lalu bagaimanakan jalan keluarnya?

Dalam menanggapi permasalahan ini, terlebih dahulu perlu dipahami bahwa Islam adalah agama yang diturunkan di Arab dan dibawa oleh seorang Rasul yang berkebangsaan Arab, sehingga Islam harus dihadirkan dalam bahasa orang Arab (Ibnu Asyur, 1999: 232). Konsekuensi logisnya adalah bahwa realitas sosial atau budaya Arab mewarnai praktek ke-Islam-an. Dengan demikian, memahami Islam tidak bisa dilepaskan dari pemahaman terhadap budaya tersebut. Tujuannya, di antaranya adalah agar ketika Islam dibawa keluar Arab, budaya-budaya lokal bangsa Arab tidak serta merta menjadi suatu keharusan yang harus diikuti oleh bangsa lain. Karena menurut Ibnu Asyur (1999: 235) dalam tasyri’, adat kebiasaan suatu bangsa tidak harus dibebankan kepada bangsa yang lain. Contoh yang

dikemukakannya dalam hal ini adalah dalam fikih Imam Malik memperbolehkan kaum perempuan dari kalangan ningrat untuk tidak menyusui anaknya, karena tradisi tersebut berlaku di masa Imam Malik hidup. Padahal tertera secara jelas dalam al-Qur`an surat al-Baqarah: 233 bahwa "para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh…". Dalam hal ini ayat tersebut hanya khusus berlaku bagi kaum perempuan yang bukan dari kalangan ningrat. Secara jelas bisa dikatakan dalam hal ini bahwa dalam madzhab Imam Malik, keumuman teks agama bisa ditakhsis dengan adat kebiasaan (*'urf*).

Berangkat dari hal itu, Ibnu Asyur (1999: 236) berpendapat bahwa larangan-larangan dalam agama yang tidak mengandung *mafsadah* (kerusakan) maka bisa dipahami secara logis dan bisa di-*takhshish*. Sebagai contohnya adalah larangan menyambung rambut yang menurutnya adalah merupakan salah satu bentuk tata rias bagi kaum perempuan yang tidak dilarang. Adapun alasan paling kuat yang menyebabkan dilarangnya hal itu pada masa Rasulullah adalah bahwa menyambung rambut adalah suatu indikator dari lemahnya penjagaan kehormatan kaum perempuan (*dza'fu ħishânah al-mar`ah*), sehingga larangan menyambung rambut dikaitkan dengan akan terganggunya kehormatan perempuan ketika melakukan itu.

Berdasarkan pemahaman Ibnu Asyur yang menyatakan bahwa aktivitas menyambung rambut tidak membawa mafsadah, bahkan untuk konteks kasus di Brebes hal itu memberikan banyak keuntungan bagi masyarakat,

dan berangkat dari fikih realitas al-Qaradhawi, yang tidak tidak memisahkan antara hukum dengan realitas, terdapat indikasi bahwa profesi masyarakat Brebes, Jawa Tengah dalam membuat sanggul dan wig tidak terlarang secara agama.

2. Pencalonan Perempuan Sebagai Presiden di Indonesia

Terjadi polemik di Indonesia seputar pencalonan Megawati Soekarno Putri pada pemilihan umum di Indonesia tahun 1999, di mana beberapa partai politik mengusung pemahaman bahwa perempuan "haram" hukumnya menjadi Presiden. Bagaimanakah pandangan ke-Islam-an atas masalah ini?

Dilihat dari kaca mata fikih Islam, ada perdebatan mengenai syarat untuk menjadi pemimpin. Di antara perdebatan tersebut adalah masalah gender, sebagian berpendapat bahwa untuk menjadi pemimpin tertinggi harus laki-laki ada juga yang berpadangan bahwa kepemimpinan perempuan diperbolehkan secara mutlak, seperti Ibnu Jarir at-Thabari (Hasyim, 2001: 205).

Salah seorang pemikir Islam kontemporer Wahbah az-Zuhaili (1993: 19) dalam bukunya *Nidhâm al-Islâm* menyebutkan syarat-syarat untuk menjadi kepala pemerintahan, yaitu memiliki jiwa kepemimpinan yang sempurna, beragama Islam, merdeka, baligh, berakal, dan terakhir, laki-laki. Menurutnya, adanya syarat laki-laki semata-mata karena beban menjadi imam membutuhkan kemampuan yang besar dan tidak mungkin ditanggung

oleh perempuan. Selain itu, perempuan dianggap tidak mampu menanggung tugas-tugas berat lainnya, seperti berperang dan hal-hal lain yang beresiko tinggi.

Al-Qaradhawi, dalam menyikapi kepemimpinan perempuan, sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada larangan bagi perempuan untuk terlibat dalam parlemen karena hal itu tidak bertentangan dengan kepentingan sosial. Bahkan sebaliknya, kepentingan sosial justru membutuhkan keterlibatan perempuan (Hasyim, 2001: 209).

Baik az-Zuhaili maupun al-Qaradhawi berpendapat dengan didasari realitas sosialnya masing-masing. Lalu bagaimanakan dengan perempuan di Indonesia yang merupakan Negara yang menganut sistem demokrasi? Di mana individu mempunyai kedudukan yang sama tanpa adanya diskriminasi antara laki-laki dan perempuan, apakah perempuan dilarang menjadi Presiden, sebagaimana pendapat az-Zuhaili dan al-Qaradhawi?

Menanggapi hal ini, ada dua hal yang perlu dianalisis, pertama adalah teks agama mengenai kepemimpinan perempuan dan kedua mengenai realitas sosial ke-Indonesia-an.

Mengenai analisis terhadap teks hadis yang dianggap menjadi legitimasi pelarangan perempuan menjadi pemimpin, hal itu bisa dijelaskan bahwa konteks hadis tersebut adalah untuk merespon kepemimpinan putri Kisra. Hal ini diperkuat dengan hadis riwayat Ibnu Abbas mengenai surat Nabi saw kepada Kisra atau Kaisar. Hadis ini meriwayatkan bahwa Rasulullah saw

pernah menyuruh Abdullah bin Khuzafah as-Sahmi untuk menuliskan surat kepada kepada raja Kisra. Surat tersebut diberikan kepada pemimpin Bahrain untuk diteruskan kepada kepada Kisra. Akan tetapi ketika surat tersebut sampai di tangan Kisra, Kisra langsung merobeknya (Hasyim, 2001: 205). Dengan demikian hadis tersebut tidak berlaku umum, hal ini diperkuat dengan beberapa alasan. Pertama, berlaku umunya hadis tersebut bertentangan dengan dzahir al-Qur`an, yang menceritakan kisah seorang perempuan yang memimpin kaumnya dengan adil dan bijaksana. Selain itu, kenyataan sekarang memberikan bukti bahwa banyak kaum perempuan yang berjasa terhadap negaranya melebihi kebanyakan kaum laki-laki (al-Qaradhawi, 1995: 545).

Adapun mengenai realitas sosial ke-Indonsia-an, di mana sistem pemerintahannya adalah demokrasi, di mana segala sesuatu diputuskan melalui musyawarah, sehingga tanggung jawab pun diemban secara kolektif dan kekuasaan dijalankan bersama-sama oleh sejumlah orang dalam sebuah lembaga. Dengan demikian yang berkuasa bukanlah orang-perorangan, tapi sebuah lembaga. Hal ini berbeda dengan realitas masa lalu di mana seorang raja mempunyai kekuasaan penuh terhadap rakyatnya, segala kehendaknya harus dijalankan, dan semua hukumnya tidak boleh ditolak.

Di sisi lain, dalam teori manajemen modern, seorang pemimpin adalah orang yang mampu mengorganisasikan semua elemen yang terdapat dalam

lingkup manajemennya. Di sana ada manusia, aset, pasar, dan unsur-unsur pendukung lainnya. Seorang pemimpin Negara yang berhasil adalah yang mampu menggunakan elemen-elemen di atas secara efektif. Apabila ada perempuan yang memang mampu mengelola unsur-unsur manajemen secara baik, mengapa perempuan tidak tidak boleh menjadi kepala Negara? (Hasyim, 2001: 202). Cerita-cerita tentang keberhasilan perempuan dalam kepemimpinan bukanlan sesuatu yang asing. Hal itu bisa dilihat, misalnya, dalam kisah hidup Margaret Thacher di Inggris, Indira Ghandi di India, dan Golda Meir di Palestina.

Dengan melihat adanya pemaparan di atas, untuk kasus di Indonesia terdapat indikasi bahwa Presiden perempuan bukan sesuatu yang terlarang dalam agama.

3. Menjamak Shalat karena Macetnya Lalu Lintas

Sebuah fenomena yang terjadi di kota-kota besar seperti di Jakarta, kepadatan penduduk menjadi masalah yang tak terelakkan. Hal itu juga berimplikasi pada kepadatan lalu lintas yang menyebabkan kemacetan karena banyaknya kendaraan yang memenuhi jalan. Sebagai contoh, seseorang pegawai yang tinggal di wilayah Ciputat, Tangerang yang bekerja di wilayah Jakarta Pusat harus menempuh perjalanan selama dua jam atau bahkan lebih (tergantung tingkat kemacetan lalu lintas) untuk pergi ke tempat kerja maupun pulang dari tempat kerja. Jika jam kerjanya mulai

Blog: http://kangsalim79.blogspot.com, Email: aburoyyan96@gmail.com; salimira2006@yahoo.com

pukul 09.00 s.d. pukul 17.00, berarti dia pulang sebelum magrib dan sampai rumah menjelang waktu isya` (jika tidak terlalu macet) atau mungkin setelah adzan isya` (jika lalu lintas sangat macet). Sebenarnya pegawai tersebut bisa melakukan shalat di waktu magrib di jalan dengan membelokkan kendaraannya (jika membawa kendaraan pribadi) ke tempat ibadah, namun hal ini sungguh memberatkan karena menambah lama perjalanan untuk sampai ke rumah dan berkumpul dengan keluarga. Bagi yang naik kendaraan umum, tentunya lebih menyulitkan lagi untuk meluangkan waktu turun dari kendaraan umum dan nantinya mencari kendaraan umum lagi. Selain menambah lama waktu perjalanan juga menambah pengeluaran ongkos transportasi.

Dalam keadaan seperti itu, bolehkah menjamak shalat antara magrib dengan isya` untuk dilakukan saat tiba di rumah?

Berkaca dari perspektif fikih al-Qaradhawi yang mengetengahkan dalil-dalil yang di antaranya adalah sebuah hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah menjamak shalat dalam keadaan normal serta melihat realitas sebagaimana digambarkan dalam contoh di atas terdapat indikasi bahwa dalam keadaan di atas manjamak shalat tidak ada jeleknya, alias diperbolehkan.

Contoh-contoh yang berhubungan dengan realitas ke-Indonesia-an di atas adalah wacana dari penulis berdasarkan perspektif fikih realitas al-Qaradhawi yang mungkin bisa dijadikan bahan diskusi, atau bahkan bisa

diidentifikasi lebih banyak lagi adanya realitas yang perlu disikapi dengan fikih Islam.

Jika memungkinkan adanya hukum-hukum fikih yang memberikan keringanan bagi umat Islam, tentunya hukum-hukum fikih yang memberatkan dan tidak peka terhadap realitas sosial yang sedang bergulir perlu dihindari sebisa mungkin. Sebab, Rasulullah pun ketika dihadapkan dua pilihan beliau akan memilih yang lebih ringan, asalkan tidak mengandung unsur dosa di dalamnya.

Blog: http://kangsalim79.blogspot.com, Email: aburoyyan96@gmail.com; salimira2006@yahoo.com

PENUTUP

A. Simpulan

Islam adalah agama yang dibawa oleh Muhammad saw sebagai Rasul terakhir, yang mempunyai salah satu karakteristik sebagai agama yang universal yang bisa diterapkan kapan pun dan di mana pun di seluruh penjuru dunia. Dengan karakteristik tersebut, Islam dituntut untuk menampilkan dirinya sebagai agama yang cocok dengan beraneka ragamnya tempat, waktu, situasi dan kondisi.

Untuk itu, Islam mempunyai dua sisi, yaitu sisi yang konstan dan sisi yang fleksibel. Sisi fleksibel inilah yang bisa dikontekstualisasikan dengan ruang dan waktu yang bersifat dinamis dan selalu berubah-berubah. Pada sisi yang fleksibel ini fikih Islam berada.

Fikih, adalah pengetahuan atas dalil-dalil yang mendasari perilaku keseharian setiap muslim untuk melaksankan ajaran Islam dalam melakukan ibadah dan hubungan interaksi dengan sesama manusia, baik dari kalangan intern (sesama muslim) maupun ekstern (non-muslim). Di sisi lain, fikih adalah lahan yang menerima ijtihad dan menerima perubahan, sehingga ia memungkinkan untuk dikontekstualisaikan dengan realitas sosial yang melingkupi umat.

Untuk itu, kewajiban orang-orang yang berkecimpung dalam dunia fikih adalah melakukan penelitian mendalam atas realitas sosial yang sedang

bergulir agar hukum-hukum dalam Islam yang dihasilkan bisa diterima dengan baik oleh umat untuk selanjutnya bisa dilaksanakan.

Mengaitkan antara fikih dengan realitas sosial menjadi penting karena pada tataran praktis kehidupan umat Islam masih diwarnai dengan fenomena fikih yang sudah tidak sesuai dengan kehidupan modern. Fenomena tersebut, selain memberatkan umat juga mengesankan fikih yang tidak peka terhadap realitasnya, padahal fikih adalah aktivitas keseharian umat Islam. Sebagai misal, dalam menyikapi kasus profesi membuat wig bagi masyarakat di sebuah desa di Kabupaten Brebes, Jawa Tengah, jika berpegang pada tekstualitas hadis yang melaknat para penyambung rambut, tentunya akan menghasilkan hukum pengharaman aktivitas tersebut. Padadal profesi tersebut merupakan pekerjaan yang sudah turun-temurun dalam komunitas mereka. Dengan melihat realitas masyarakat serta kemungkinan untuk memahai hadis secara kontekstual akan menghasilkan hukum fikih yang tidak melarang aktivitas tersebut yang tentunya memberikan keringanan bagi masyarakat setempat dan memberikan ketenangan bagi mereka dalam menjaga agamanya (*hifdzu ad-dîn*).

Contoh lain, dalam hal mengucapkan selamat hari raya kepada kepada pemeluk agama lain, untuk kasus Indonesia di mana terdapat beragamnya agama dan kepercayaan, fatwa yang mengharamkan ucapan tersebut tentunya tidak sejalan dengan tuntutan pluraralitas kehidupan. Lebih-lebih

ketika Islam dituntut untuk tampil dengan wajahnya yang ramah, damai dan memberikan rahmat bagi semesta, fatwa tersebut selain kurang memberi pengaruh positif dalam hubungan antar umat beragama, juga membatasi dan memberatkan pergaulan seorang muslim dengan pemeluk agama lain, apalagi jika pemeluk agama lain tersebut selalu mengucapkan selamat pada perayaan hari raya Islam.

Dalam menyikapi hubungan antara fikih dengan realitas sosial tersebut al-Qaradhawi tampil dengan menekankan pentingnya pemahaman atas realitas sosial dan mempertimbangkannya dalam proses merumuskan hukum pada wilayah keagaman yang menerima ijtihad. Dengan kata lain, Ijtihad kontemporer tidak boleh menutup mata atas realitas yang sedang bergulir.

Fikih realitas al-Qaradhawi telah memberi jawaban atas tuntutan adanya fikih yang bersifat kontemporer tanpa harus kehilangan akar ke-Islaman-nya, karena perubahan fatwa yang didasari perubahan realitas sosial merupakan tradisi yang telah mengakar sepanjang sejarah Islam. Hal itu bisa ditemukan dalam parktek berfikih, mulai zaman Rasulullah, Sahabat, Tabi'in, ulama-ulama salaf, hingga ulama-ulama modern. Beberapa nama yang sering disebut oleh al-Qaradhawi di antaranya adalah Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, al-Qarafi, dan Ibnu Abidin merupakan tokoh-tokoh dalam lapangan fikih yang juga mendukung adanya urgensi realitas sosial dalam berfikih.

Untuk konteks Indonesia, kajian fikih realitas al-Qaradhawi ini sangat penting untuk memberikan referensi dalam rangka mencari format fikih yang sesuai dengan karakter ke-Indonesia-an, karena hingga saat ini karakter fikih Indonesia masih diwarnai dengan hasil ijtihad ahli fikih yang mempunyai kondisi sosiologis berbeda dengan Indonesia. Hal itu, misalnya, bisa dilihat dari kitab-kitab fikih yang diajarkan dalam kurikulum di sekolah-sekolah maupun pondok pesantren di Indonesia.

Di sisi lain, bagi orang-orang yang berkecimpung dalam dunia fikih dan fatwa, pengetahuan akan realitas sosial mutlak diperlukan, karena kesalahan dalam mencermati realitas sosial yang sedang bergulir akan mengakibatkan ke-tidakefektif-an sebuah fatwa. Bentangan jarak yang jauh antara suatu fatwa dengan umat akan menyulitkan umat untuk melaksanakan fatwa tersebut, bukan karena keengganan umat, namun mungkin karena fatwa berada di luar batas kemampuannya.

B. Saran/Rekomendasi

Tulisan ini adalah sebuah upaya untuk memperkaya khazanah pemikiran fikih di Indonesia. Apa yang dipaparkan dalam tulisan ini adalah wacana yang bisa didiskusikan. Al-Qaradhawi, sebagai seorang ulama besar yang telah malang melintang di dunia Islam, pemikirannya terbentang luas dan sangat mungkin lepas dari perhatian penulis.

Al-Qaradhawi sendiri, sejauh pengetauhan penulis, tidak secara khusus menulis buku yang berjudul *fiqh al-wâqî'* (fikih realitas), tulisan ini hanyalah usaha penulis untuk mengumpulkan pemikiran-pemikiran fikih al-Qaradhawi yang berhubungan dengan urgensi realitas sosial dalam proses perumusan hukum fikih, untuk selanjutnya dijadikan sebuah bangunan pemikiran tersendiri.

Untuk itu, kajian fikih realitas al-Qaradhawi masih bisa dilakukan, untuk memperkaya banguann pemikiran ini.

C. Penutup

Sebagai bentuk usaha dari penulis untuk menghangatkan wacana berfikih di kalangan akademis yang bertujuan untuk mencari format fikih yang benar dan sesuai untuk diterapkan di Indonesia, tulisan ini hanyalah salah satu usaha untuk sampai pada sebuah kebenaran, sehingga segala saran dan kritik yang konstruktif sangat penulis harapkan.

Akhirnya, penulis bersyukur kepada Allah swt yang telah memberikan kesempatan bagi penulis untuk menyelesaikan tulisan ini.

DAFTAR PUSTAKA:

Abdurrahman, Abdul Hadi, 1998, *Shulthat an-Nash; Qira`ât fi Tauzîf an-Nash ad-Dînī,* London, Beirut, Kairo: Sina li an-Nasyr.

Abdurrahman, Jalaluddin, 2003, *Ghâyatu al-Wushûl ila Daqâ`iq al-Ilm al-Ushûl,* Cairo: Universitas Al-Azhar.

Abu Zayd, Nash Hamid, 2000, *Mafhûm an-Nash,* Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi.

Ali, Mohammad Daud, 2000, *Hukum Islam Pengantar Hukum Islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia,* Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar, 1998, *Al-Ijtihad al-Maqâshidī; Hujjiyatuhu, Dhawâbituhu, Majâlatuhu,* Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu`un al-Islamiyyah.

Al-Maraghi, Abdullah Musthafa, 2001, *Fath al-Mubîn fi Thabaqât al-Ushûliyyîn,* terjemah, Husein Muhammad, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah,* Yogyakarta: LKPSM.

An-Nawawy, 1998, *Syarh Shahîh Muslim*, Kairo: Dar al-Manar.

Ar-Raysuni, Ahmad, 2000, *Al-Ijtihad, al-Nash, al-Wâqi', al-Maslahah*, Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Yamani, Ahmad bin Muhammad bin Mansur al-'Udaini, *Kasyfu al-Litsâm 'an Mukhalafati al-Qaradhawi li Syarîah al-Islâm*, (www.assunnah.cjb.net)

Az-Zuhaily, Wahbah, 2001, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmī,* Beirut: Dar al-Fikr.

---- ---- ---- ----, 1993, *Nidhâm al-Islâm,* Beirut: Dar al-Qutaibah.

Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, tt, *I'lam al-Muwaqqi'în,*. Cairo: Dar al-Hadis.

Al-Qaradhawi, Yusuf, 1994, *Fiqh az-Zakâh*, Kairo: Maktabah Wahbah.

---- ---- ---- ----, 1995, *Al-Ijtihad al-Mu'âshir*, terjemah, Abu Barzani, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan,* Surabaya: Risalah Gusti.

---- ---- ---- ----, 1997, *Al-Sunnah: Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadhârah,* Surabaya: Danakarya.

---- ---- ---- ----, 1998, *Hadyu al-Islam Fatâwa Mu'âshirah,* terjemah, As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press.

---- ---- ---- ----, 2000, *Ummatuna Bayna Qarnain,* Cairo: Dar as-Syuruq.

---- ---- ---- ----, 2000, *Fi Fiqh al-Awlawiyyât: Dirasah Jadîdah fi Dhau` al-Qur`an wa as-Sunnah,* Cairo: Maktabah Wahbah.

---- ---- ---- ----, 2001, *Madkhal li Dirâsah asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Cairo: Maktabah Wahbah.

---- ---- ---- ----, 2001, *Taysîr al-Fiqh al-Islâmī,* terjemah, Zuhairi Misrawi, M. Imdadun Rahmah, Jakarta: Pustaka al-Kausar.

---- ---- ---- ----, 2003, *Al-Ħalâl wa al-Ħarâm fi al-Islâm,* terjemah, Wahid Ahmadi dkk, Solo: Era Intermedia.

---- ---- ---- ----, 2002, *Ibnu al-Qaryah wa al-Kitâb*, www.qaradhawi.net

Al-Ghazali, Muhammad, 1998, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah: Baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadîs,* terjemah, Bandung : Mizan.

---- ---- ---- ----, 2002, *Qadhâya al-Mar`ah Baina al-Taqâlid al-Rakîdah wa al-Wâfidah,* Kairo: Dar al-Syuruq.

Al-Munawar, Said Agil Husin, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, Jakarta: Penamadani.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, 2004, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* terjemah, Ahmad suaedy, Amirudin ar-Rany, Yogyakarta: LKiS.

Abu Zahrah, Muhammmad, 1998, *Ushûl al-Fiqh,* Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Arkuon, Muhammad, 1998, *Târikhiyyah al-Fikr al-Arabī al-Islamî,* al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, ad-Dar al-Baidha`.

Azami, MM, 2004, *On Schacht's Origin of Mohammadan Yurisprudence,* terjemah, Asrofi Shodri, Jakarta: Pustaka Firdaus.

Azzam, Abul Aziz Muhammad, 2004, *Al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah; Dirâsah 'Ilmiyyah Tahlîliyyah Muqâranah,* Kairo: Universitas Al-Azhar.

Beik, Khudlori, tt, *Târikh at-Tasyri' al-Islâmī,* Surabaya : al-Hidayah.

Bu'ud, Ahmad, 2000, *Fiqh al-Wâqi'; Ushûl wa Dhawâbith,* Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah.

Connolly, Peter (ed.), 2002, *Approaches to the Study of Religion,* terjemah, Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS.

Coulson, Noel J, 2001, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, terjemah, Fuad, Yogyakarta: NAVILA.

Fuad, Mahsun, 2005, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris,* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Hallaq, Wael B., 2000, *A Histoty of Islamic Legal Theories*, terjemah, E. Kusdiningrat, Abdul Haris bin Wahid, Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Hasyim, Syafiq, 2001, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan.

Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir, 1999, *Maqâsid asy-Syarîah al-Islâmiyyah*, Jordan: Dar an-Nafâis, Kuala Lumpur: Fajar Ulung SDN. BHD.

Ka'bah, Rifyal, 2004, *Penegakan Syari'ah Islam di Indonesia,* Surabaya: Kairul Bayan.

Khalil, Rasyad Hasan, tt, *as-Sâmi fi at-Tasyri' al-Islâmī,* Kairo: Universitas Al-Azhar.

Khallaf, Abdul Wahhab, 1980, *Khulashah at-Târîkh at-Tasyri' al-Islamy*, terjemah, *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan Dokumentasinya*, Abu Halim, Bandung: Marja.

Moleong, Lexy. J, 2000, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* PT. Rosdakarya, Bandung.

Nazir, Moh., 1988, *Metode Penelitian,* Jakarta: Ghalia Indonesia.

Raharjo, Satjipto, 2000, *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti.

Sabiq, Sayyid,1996, *Fiqh as-Sunnah,* Kairo: Dar al-Fath.

Schacht, Joseph, 1985, *An Introduction to Islamic Law*,terjemah, Moh. Said dkk. Jakarta: Departemen Agama RI.

Soekanto, Soerjono, 2003, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Syaltout, Mahmud, 2001, *al-Islâm Aqîdat-an wa Syarîat-an*, Cairo: Dar as-Syuruq.

Syahrur, Muhammad, 2003, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'* , terjemah, Yogyakarta: LKiS.